SİYASAL ÜZERİNE KONUŞMALAR

SİYASAL ÜZERİNE KONUŞMALAR

Editörler
AHMET OKUMUŞ & METİN DEMİR



SANEM YAZICIOĞLU | Hannah Arendt
FATMAGÜL BERKTAY | Hannah Arendt
BÜNYAMİN BEZCİ | Carl Schmitt
AYKUT ÇELEBİ | Carl Schmitt
FUNDA GÜNSOY | Leo Strauss
BENGÜL GÜNGÖRMEZ | Eric Voegelin



KÜRE

SİYASAL ÜZERİNE

KONUŞMALAR

Editörler

Ahmet Okumuş & Metin Demir



KÜRE YAYINLARI / 174. Kitap
Felsefe Söyleşileri 4

Siyasal Üzerine Konuşmalar

Editörler **Ahmet Okumuş & Metin Demir**

Birinci Basım Ekim 2016

ISBN 978-605-9125-46-8

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
C Blok No: 19/102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI
Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Vefa/İstanbul
Tel 0212. 520 66 41-42
Faks 0212. 520 74 00
kure@kureyayinlari.com
www.kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Siyaset felsefesi ikircikli bir alan; felsefeciler yeterince felsefî bulmaz, siyasetçiler onda siyaset görmez. Her bir cüz'ünün verimlerinden yararlanmaya açık, gerek felsefenin gerek siyasetin imkânlarından istifadeye hazır olsa da hüviyeti sorulunca yurtsuzluğu faş olur. Bu disipliner yurtsuzluk siyaset felsefesi için bir lanet mi, yoksa bir vaat mi söylemesi zor. Lakin ayakları bu iki âlemden yalnızca birine basanların diğerine uzandığında zora düştüklerini söylemek öyle zor değil. Siyasette yahut salt siyaset biliminde durup felsefî düşünceye sırtını dönenler fazlaca araçsal bir siyaset anlayışının esiri olacaklardır. Aygıtların, verilerin, değişkenlerin tasnif ve işleyişleri üzerine titiz incelemeler arz edebilirler ama siyasetin, biraz eskice bir tabirle, ilk ilkeleri ve nihaî gayeleri üzerine düşünmekten sakındıkları ölçüde kendilerini kısır bir kavrayışa mahkûm etmiş olurlar. Felsefede ikamet edip siyasete göz ucuyla bakanların durumu da bundan pek farklı olmayacaktır. Lefort'un mealen söylediği gibi ontolojinin veya bilgi kuramının incelikleri üzerine nice hikmetler sayıp döken büyük büyük feylesofların iş siyasete gelince dilini yutması yahut daha kötüsü kaba bir realizme savrulması bundandır. Siyasî varlık alanı üzerine düşünmek, anlaşılan o ki, her iki âleme de açık zihinlerin işidir.

Hemen her zaman en büyük gündemi siyasetin şu ya da bu oldubittisi olan Türkiye için siyaset düşüncesinin gümrah bir alan olarak belirginleştiğini söyleyemeyiz. Temel tezatlarımızın tümünü siyaset ekseninde tarif etmeye yat-

kın olsak da meselelerimizi kuramdan gereğince beslenen zengin tartışma çerçeveleri içinde yürütemiyoruz. Siyaset ile hukuk, siyaset ile din, siyaset ve sermaye, ya da daha genelde siyasetin kapsamı ve niteliği gibi çok temel sorunlarımız olsa da bunları siyaset düşüncesiyle zenginleştirilmiş esaslı bir müzakere bağlamına yerleştiremiyoruz.

Elinizdeki derleme aklı fikri her iki âleme de açık olan düşünürleri hesaba katan ve bu ülkenin meselelerini siyaset düşüncesinin bazı esaslı yorum gelenekleriyle buluşturabilmeyi arzulayanların emeğiyle ortaya çıktı. Esasen son asrın belli başlı bazı siyaset düşünürleri üzerine sunum ve tartışmalardan oluşuyor. Sunum sahipleri doktora ya da daha ileri düzeylerde konuya eğilmiş işinin ehli isimler. Tartışmalara katılanlar farklı disiplinlerden lisansüstü seviyede konuya odaklanan akademisyen adayları. Üzerinde durulan düşünürlerin ikisi (Schmitt ve Arendt) son dönemlerde hayli çalışılmış, diğer ikisi ise (Strauss ve Voegelin) daha az sayıda çalışmaya konu olmuş isimler. Fakat her biri kendine mahsus siyasî ve teorik ilgilerle anılan şahsiyetler olsa da tümünü birleştiren ortak kaygı yeni zamanlarda siyasetin ya da *siyasal* olanın neliği, mahiyeti ve neye evrileceği sorusu. Bu itibarla başlıkta 'siyasal' kavramına yer vermeyi uygun gördük. Bu çerçevede Fatmagül Berktay, Arendt üzerine yaptığı kapsamlı sunumda otantik politikanın imkan ve esaslarına temas ederken, zamanımızda sahici politikanın yok oluşu anlamına gelebilecek eğilimleri berrak bir üslupla tartışmaya açıyor. Arendt hakkında yapılan ikinci sunumda Sanem Yazıcıoğlu, düşünürün kuramsal çerçevesini ve temel ayrımlarını fenomenolojik hermenötik gibi daha geniş felsefî kaynaklarıyla da irtibatlandırarak izah ediyor. Üçüncü oturumda Bünyamin Bezci, Schmitt'le meşhur olan 'siyasal kavramı', 'somut düzen' kavramı ve 'dost-düşman ayrımı' gibi temel meseleleri açıklayarak düşünürün bütünsel bir anlatımını sunuyor. Schmitt üze-

rine düzenlenen diğer bir oturumda konuşan Aykut Çelebi ise düşünürün geç dönem eserlerini de kapsayan bir sunumla 'geniş mekân' ve *nomos* kavramlarının siyasî içerimlerini yakın dönem Türk dış politikasına dair güncel bazı tespitlere de yer vererek gösteriyor. Ülkemizde çok daha az tanınan Voegelin'e ayrılan oturumda Bengül Güngörmez, felsefî antropolojiden tarih felsefesine doğru genişleyen bir temelde 'aşkın tecrübe' ile siyaseti yeniden buluşturmaya çalışan düşünürün temel tez ve önermelerine yaklaşabilmemizi sağlıyor. Son olarak ülkemizde yine görece az tanınan Strauss üzerine konuşan Funda Günsoy Kaya, hem bir Yahudi hem bir siyaset feylesofu olarak modern düşünceyle hesaplaşmaya girişip neticede teolojik-politik sorunun nihaî çözümsüzlüğünde karar kılan düşünürün özlü bir anlatımını sunuyor.

Kitapta yer alan sunum ve tartışmalar esasen bir kaç yıl önce Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde siyaset düşüncesi üzerine yürütülen kolektif bir çalışmanın meyveleri. Söz konusu çalışma vesilesiyle birikimlerini paylaşan ve sunum metinlerini yayın sürecinde yeniden değerlendiren hoca ve meslektaşlarımıza müteşekkiriz. Yine siyaset felsefesi okuma grubuna devam edip tartışmalara katılarak bu çalışmanın olgunlaşmasına katkı veren farklı seviyeden çok sayıda akademisyen arkadaşımıza teşekkür borçluyuz. Nihayet metinleri birkaç kez gözden geçirerek yayına hazırlayan Metin Demir'i özverili çalışmasından ötürü tebrik ediyor, teşviklerini eksik etmeyen Küre Yayınları çalışanlarına teşekkür ediyoruz.

Derlemenin bu çizgide sayıları artmakta olan çalışmalara mütevazı ama kıymetli bir katkı olmasını umuyoruz.

Ahmet Okumuş
Nisan 2016
Vefa



Arendt ve Eylem Olarak Siyaset

Sanem YAZICIOĞLU[1]

\

Doktora tezinin akademik yaşamın devamındaki çalışmalarda kalıcı bir etkisi var. Üzerine doktora tezimi tamamladığım Hannah Arendt'in de bu bakımdan benim için özel bir yeri olduğunu söylemekle başlamak isterim. Her ne kadar doktorayı takip eden yıllar içerisinde giderek düşünürlere ve görüşlere belli bir mesafe tutmak doğal olsa da, Arendt'in benim için her zaman son derece yapıcı ve verimli okumalara vesile olan bir düşünür olduğunu söyleyebilirim. Bunun birkaç nedeni var; en önemlisi, ki bana göre bu bütün iyi düşünürlerin ortak bir özelliğidir, Arendt'in birçok farklı konuyu genel bir kavrayış içerisinde değerlendirmeyi sağ-

---

1 Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. 05.04.2011 tarihinde gerçekleştirilen bu oturumdaki tartışmalara şu metinler esas teşkil etmiştir:

- Hannah Arendt, "Giriş", "Özgürlük Nedir?" ve "Otorite Nedir?" içinde *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2009.
- Hannah Arendt, "Önsöz" ve "Giriş" içinde *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2010.
- Sanem Yazıcıoğlu, "Anlam Yitimi Olarak Şiddet" içinde *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* haz. Sanem Yazıcıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

layabilecek zengin bir bakış açısı sunmasıdır. Arendt'in bu bakış açısını oluşturmasında kuşkusuz içerisinden geldiği geleneğin önemi tartışılamaz. Arendt Freiburg'da Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in öğrencisi olmuş ve daha sonra doktora tezini Karl Jaspers ile Augustinus'un *amor mundi* [dünya sevgisi] kavramı üzerine yazmıştır. Düşüncesinin oluşumundaki etkilere Aristoteles ve Kant'la sürdürdüğü tartışmanın olumlu katkısını da eklemek gerekir. Bu noktada Arendt'in bütün metinlerinde tarihsel bir okuma olduğunu, ancak bu okumaların her zaman önemli ölçüde bir eleştiri içerdiğini söyleyebiliriz. Bu eleştirel yaklaşım, Arendt'in felsefe tarihine asıl katkısı olarak da değerlendirilebilir. 20. yüzyıl felsefesine baktığımızda, geleneksel metafiziğin eleştirisi bağlamında sıklıkla Heidegger'in ismi ön plana çıkmaktaysa da, Arendt'de, Heidegger'i de kapsayan, radikal bir eleştiri tavrı görüyoruz. Bu felsefe tarihinde oldukça nadir bir konum ve bu nedenle de günümüzde hem siyaset kuramcılarının, hem de fenomenoloji alanıyla ilgili birçok düşünürün Arendt'e çok sıklıkla atıfta bulunduğunu görüyoruz. Örneğin Derrida'nın İstanbul'daki konferansına katıldıysanız, orada da Derrida'nın Arendt'e önemli atıflarda bulunduğunu görmüşsünüzdür. Arendt'in başlattığı kavramsal tartışmanın günümüzde de devam ettiğini birçok başka düşünür örneğinde de görebiliriz. Bu bakımdan Arendt'in görüşlerine siyaset felsefesi, siyaset bilimi ya da fenomenoloji alanlarından hangisi olursa olsun bakmanın son derece olumlu, yeni ufuklar açıcı bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu geniş çerçeve düşünüldüğünde Arendt'e kısa bir giriş yapmak, önerdiği kavramsal zenginlik nedeniyle belli bir zorluk taşıyor. Ancak zannediyorum bundan sonraki toplantınızda da Arendt'e, dolayısıyla bu tartışmalara devam edeceksiniz. Dolayısıyla ben bugün hem bazı temel kavramlara, ama daha önemlisi Arendt'in bu temel kavramları tartışmasının nedenlerine; kendisi için gerçekten sorun

olan konuların kökenine biraz işaret etmek istiyorum. Arendt'in siyaset felsefesine etkide bulunan kavram ve ayrımları Türkçeye çevirisi *İnsanlık Durumu* olarak yapılan kitabında büyük ölçüde yer alıyor. Ancak burada geçen kavramların tarihsel arka planları, yani bu kavramların bir diğer kitabının başlığı olan *Geçmişle Gelecek Arasında* yer alan konumları yeterince anlaşılmadığında, bu eksiklik Arendt'in Batı metafiziğine yönelik eleştirisini kavramakta bir engel oluşturabilir. Aynı zamanda böyle bir kavrayış eksikliği, Arendt'e bakışta olası bir tek biçimlilik, bir tek yönlülük getirebilir, o yüzden bir filozof olarak Arendt'in neyle hesaplaştığına, hangi yapıyla tartıştığına bakmak son derece önemli. Bunun ardından da belki sizin sorularınızla tam açıklanmamış başka yönlere yeniden dönebiliriz.

Arendt'in çalışmalarının önemli bir ayağını felsefe tarihinin oluşturduğu, ikinci ayağının da bir fenomenolojik hermeneutik olduğu söylenebilir. Bu ikinci yaklaşım özellikle Heidegger ve Jaspers çizgisinden gelen yansımalarla, temel bir yorumlayıcı etkinlik olarak var oluşun anlaşılması esasına dayanıyor. Tarihsel yönden baktığımızda ise, Arendt'e göre bütün politika tarihinde temel bir sorun var ve bu sorunun kaynağına ulaşabilmek için Platon'a kadar, yani siyaset felsefesinin ilk yazılı metinlerine kadar geri gitmek zorundayız. Arendt'in burada vurguladığı bu temel sorun, kuram ve edim arasındaki ayrılık; yani *teoria* ve *praksis* arasındaki ayrılma noktası. Arendt'e göre, bu ikisi arasındaki farkın neredeyse bir uçurum gibi açılması ve bu açılmaya neden olan anlayışların tamamı, bizim daha sonradan totaliter rejimlere kadar uzanacak sorunlarımızın başlangıcını teşkil eder. Çünkü çok kısaca özetleyecek olursak, kuram ve edim, yani *teoria* ve *praksis* arasındaki ilişkide *teoria*'nın hiyerarşide daha üst bir konuma oturtulması, tarihsel çerçevede edim ya da eylem alanına ilişkin bir anlamlandırma sorununa neden oluyor. Böylelikle, Arendt'in bütün çalışmalarının en temelinde bu

kavram ikiliğine dair bir hesaplaşma bulunduğunu görüyoruz ki, bu her iki alana ait kavramsal ayrımlar üzerinden Arendt'in çalışmalarında izlenebilir. Arendt, Latince *vita activa* ve *vita comtemplativa* terimlerini bu tartışmayı yeniden canlandırabilmek için karşımıza çıkartıyor. *Vita activa*'yı *İnsanlık Durumu* kitabında üç temel başlık altında ele aldığını görüyoruz, bunlar da iş, çalışma ve eylem.

Bu ayrımlar Arendt'e göre yapılmak zorunda olmalarına rağmen, biz felsefe tarihinde iş ve çalışma arasında ya da işin temel belirlenimi olan üretim ve çalışma arasında yanlış bir özdeşlik kuruyoruz. Burada iş ve çalışma arasındaki ayrımın yeterince iyi yapılamaması, belli bir noktadan sonra çalışma alanının ilkin bütün üretim alanını, ardından da eylem alanını kaplaması ile sonuçlanıyor. Etkinlik alanlarına ait ayrımlarının kaybolması, aynı zamanda bu alanların anlamlarının yitirilmesi de demek. Bu ayrımlar söz konusu olduğunda, küçük bir parantez açacak olursak *İnsanlık Durumu* olarak çevrilmiş olsa da burada söz konusu olan 'durum'dan ziyade, insan olma 'koşul'u aslında, çünkü Arendt hangi koşulların var oluşumuz için kaçınılmaz olduğunu sorguluyor. Arendt'e göre *vita activa*'ya ait bu üç alan yaşamımızdaki üç etkinlik alanına karşılık gelmekte, bunu birazdan açıklayacağım. *Vita comtemplativa*'nın ise başka bir yapısı var; isteme, düşünme ve yargılama da *vita comtemplativa*'nın temel bölümlemesini oluşturuyor.

İnsanlık Durumu [*The Human Condition*] ve *Zihin Yaşamı* [*The Life of the Mind*] kitapları, Arendt'in iki alana ayırdığı çalışmalarının ele alındığı temel yapıtları. Arendt'in siyaset felsefesi açısından önemli birçok başka çalışması da var ancak kuramsal açıdan temel kaynak, eylem alanını iş ve çalışma alanından ayırdığı ve bunun sonuçlarını ortaya koyduğu çalışması olan *İnsanlık Durumu*. Felsefi konumunun daha iyi değerlendirilebileceği kaynak ise, isteme, düşünme, yar-

gılama kavramlarının merkezi bir rol oynadığı *Zihin Yaşamı* adlı çalışması. Ancak bunlara biraz daha ayrıntılı baktığımızda, bu iki çalışmanın kaçınılmaz olarak iç içe olduğunu görüyoruz.

Buradaki ilk ayrım, yani eylem, iş ve çalışma, bize belli bir ölçüde Aristoteles'i anımsatabilir. *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında, Aristoteles çok açık olarak teorik bilimler, prodüktif bilimler ve pratik bilimler ayrımını yapar. Bunlar Arendt'in üzerinde durduğu alanların ayrımlarını içeriyor. Bu noktada, benzerliğin hiçbir şekilde rastlantısal olmadığını söyleyebiliriz. Arendt'in yaptığı şey bir bakıma Aristoteles'in yaptığı ayrımı bir kez daha düşünmek. 'Yeniden düşünmek' *İnsanlık Durumu*'nun "Giriş" kısmında söylediği gibi Arendt'in bütün çalışmalarının merkezinde yer alan, amacını dile getiren bir ifade. Buradaki 'yeniden düşünme' edimindeki temel fark; bu düşünmeye konu olan şeyler arasında artık bir hiyerarşinin bulunmaması ve böylelikle aralarında ilişki kurulan alanların yeniden yorumlanması. Bu yeniden yorumlama etkinliğinde Aristoteles ile olan tartışma oldukça net olarak karşımıza çıkıyor. *Vita comtemplativa*'da yani düşünme, isteme ve yargı konusunda ise, Arendt'in Kant'la çok yakın bir tartışma içerisinde olduğunu görüyoruz. Kant'ın üç temel kritiğini anımsayacak olursak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düşünme ve anlama etkinliğinin ilkelerinin, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde istemenin koşul ve ilkelerinin, üçüncü olarak da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise Arendt için üçüncü temel nokta olan yargılamanın tartışıldığını görüyoruz. Sonuç olarak Arendt'i birçok bakımdan ele alabiliriz, ama en başta bu Aristoteles ve Kant çizgisini çok dikkatli izlemek gerekiyor.

Yargı kavramı konusunda talihsiz bir durum var, belki kısaca onu da anmak gerekir; Arendt *Zihin Yaşamı*'nı yazarken kitabın sonuncu bölümü olarak tasarladığı yargılama konu-

sunu yazmaya başlayamadan ölüyor. Bu tabii çok büyük bir şanssızlık, çünkü Arendt yargı sorununu, her iki alanın, yani kuram ve edim alanının sentezi olarak görüyordu. Tamamlanamadan bırakılmış olan bu nokta ise, sonradan araştırmacıların birçoğunun da dikkatinin yoğunlaştığı bir sorun alanı olarak karşımıza çıkıyor. Geldiğimiz noktaya kadar en temel çerçevede Arendt'in neler üzerine çalıştığını belki bu şekilde özetleyebiliriz. Şimdi ise, Arendt'in alanlar arasında yaptığı ayrımların ve bu alanlar arasındaki ilişkilerin neden ayrı ayrı ele alınmaları gerektiği ve hangi nedenle bu kadar önem taşıdıkları üzerinde biraz daha durabiliriz. Arendt'e göre bu alanlardan herhangi bir tanesinin diğerine öncelenmesi halinde, bu önceleme her iki edim alanına ait anlam alanının da birbiriyle yanlış bir ilişkiye girmesi ve diğerini örtmesi ile sonuçlanır. Bu problem ilkin eylem, iş ve çalışma arasındaki ilişkinin bir hiyerarşik ilişki olarak anlaşılması halinde karşımıza çıkıyor. Bu ilişkilerin açık bir biçimde korunmalarının neden bu kadar önemli olduğuna baktığımızda ise, Arendt'in korumaya çalıştığı asıl alanın eylem, eylemde bulunabilme alanı olduğunu görüyoruz. Her ne kadar Arendt bu alanlar arasında bir hiyerarşi varsaymıyorsa da, yine de varoluş ona göre yalnızca eylem alanında gerçekleşebileceğinden, eyleme tanınan bir öncelik söz konusu.

Varoluşun 'gerçekleşme'si ile ne demek istendiği üzerinde biraz durabiliriz. Böyle bir gerçekleşmenin anlaşılmasında Arendt'in içerisinden geldiği Heidegger, Jaspers ekseninin izleri oldukça ön plana çıkıyor. İnsanın kendisini gerçekleştirebilmesi, ilkin bu gerçekleştirmenin duyumsanabileceği bir dünyada var olmasına bağlı. Bu nedenle dünya; dünya içerisinde varolmak, Kıta Felsefesi'nde hem varoluşçuluk, hem fenomonoloji bakımından çok öne çıkan bir kavram. Bu kavram da, temel olarak şunu ifade ediyor; bir dünya içerisinde varolmak, kurabileceğimiz bütün anlam ilişkilerinin koşuludur ve bu dolayısıyla anlama, anlamlandırma da bu

koşul sayesinde gerçekleşir. Yani, anlamaya dair ilişkiler hiçbir zaman yalnızca zihinde ya da kuramsal bağlamda değil ama aynı zamanda etkinlik içerisinde ve bunların karşılıklı ilişkileri içerisinde kurulabilir.

Burada fenomenolojnin kurucusu olarak Husserl'i kısaca anacak olursak, onun temel bir bilim olarak felsefeyi kurması çabasında da tamamen bu iki alanı bir araya getirme çabası vardır. Bir taraftan deneyiminin daha fazla geriye götürülemeyecek bir saflıkta kurulması, öte taraftan bu kuruluşun hiçbir mutlaklık taşımaması, yani içerikçe değişen dış dünyanın değişimiyle deneyimin de sürekli yeniden kurulması. Kendimizi gerçekleştirmenin olanağı olarak bu dünyadaki bulunuşumuzun temel anlamı da, böylece bu yeniden kurma ve yeniden anlamlandırma edimine dayanıyor. Dolayısıyla varolma olmuş bitmiş bir şey değil, ama sürekli olmakta olmanın; kurulmakta olan ilişkilerin yeniden anlamlandırılmasına dayalı bir etkinlik durumu. Bu yeniden kurma hermeneutiğin de temel işlevi; bunu da kısaca şöyle örnekleyebiliriz; çalışmamızı bir okuma gibi düşünecek olursak; nasıl bir metnin okunması her defasında farklı bir okuma olarak kendisini yeniden kurmaktaysa, buradaki tartışmalar da her gündeme geldiğinde farklı bir bağlamda ortaya çıkacaktır ve dolayısıyla farklı bir anlam bağlamı yaratacaktır. Böyle bakıldığında, ortaya çıkan zenginlik ve bu zenginliğin anlaşılması artık bizi doğruluk sorunundan [hakikat sorunu] uzaklaştırıp, bir anlam verme ilişkisi içerisine sokuyor. Bu nedenle, burada ortaya çıkan çok daha radikal bir eleştiri var; artık söz konusu olan doğruluk sorunundan anlam sorununa geçiş. Böyle bir değişim ise oldukça önemli; çünkü felsefedeki tek biçimli ve değişmez hakikat kuramlarının bir eleştirisinin ötesinde, bunun yerine anlam merkezli, dinamik bir sistemin konması söz konusu. Arendt'e göre eylemin asıl anlamı da ancak böyle bir dinamik sistem içerisinde ortaya çıkabilir, çünkü eylem sürekli değişmek-

te olan etkinlikler ve bağıntılar içerisinde gerçekleşiyor. Bu yaklaşım çerçevesinde artık hangi kavrama bakarsak bakalım, örnek olarak özgürlük ya da eşitlik kavramları da artık baştan insanın sahip olduğu ya da baştan tanımlanabileceği kavramlar olmaktan çıkıyor. Artık bütün bu kavramların yalnızca belli ilişkiler ve kazandıkları içerikler sayesinde bir şey ifade etmeleri olanaklı hale geliyor. Kısaca, kavramlar ancak bağıntılar içerisinde anlamlandırılabileceğinden, artık baştan özgürlük şudur ya da eşitlik budur diye tanımlarını yapma yolu kapanmış oluyor.

Arendt'e göre eylemin de baştan bir tanımını yapamıyoruz. Eylem artık bize tam da burada ve şimdi gerçekleşmekte olan bir şey olarak kendisini gösteriyor. Bu nedenle bir eylemden bahsedebilmek iki temel gerekliliğe bağlı; bunlardan ilki ve öncelikli olanı bir eylemin dışlaşması, yani ortaya çıkmasıdır. Ancak eylemin ortaya çıkması da, yalnızca başkalarıyla yani, başkalarıyla birlikte bulunuşumuza bağlı olarak gerçekleşen bir şeydir. Sözünü ettiğimiz ilişkiler, artık bir bütün olarak dünya içerisinde. Bu nedenle dünya dediğim şey de soyut bir şey değil, konuştuğum kişilerden oturduğum masaya, kişilerin zorunlu gereksinimlerine kadar uzanan çoklu bir yapıyı içerisinde barındırıyor. Zaten bütün bunlar da Arendt'in sözünü ettiği eylem, iş ve çalışma alanlarını oluşturmakta. Eylem, biraz basitleştirerek anlatmak gerekirse aslında şu koşula dayanıyor: Buraya gelişimi düşünelim; konuyla ilgili bir başkasından bir davet alıyorum, belli bir binaya geliyorum ve bir masa etrafında başkalarıyla buluşuyorum ve konuşuyorum. Bu davet, kabul etme, biraraya gelme gündelik konuları içeren bir buluşma ve konuşma amaçlanmadığı müddetçe aslında Arendt'in eylem dediği şeyin tam da kendisi. Çünkü bu bina Arendt'e göre dünyanın kuruluşunu temsil eden bir şey yani bizi bir araya getirmek için inşa edilen şey. Bu bakımdan dünya işe ait alanın bir etkinliği olarak ortaya çıkıyor. Tıpkı şu anda bura-

da olduğu gibi, Arendt'in sıklıkla verdiği bir örnek de masa örneği; oturduğumuz bu masa bizi hem bir araya getiriyor, ama aynı zamanda ayırıyor. Yani aramızda hem bizi biraraya getiren bir uzam oluşturuyor, hem de ve aynı zamanda da bize ayrı konumlar sağlayarak şeyleri farklı açıdan görmemizi sağlıyor. Dünyanın da temel işlevi budur. Ürettiğimiz, inşa ettiğimiz yapılar sayesinde bizi bir araya getirmek, ama aynı zamanda birbirimizden ayırt edecek konumlara yerleşmemizi sağlamak. Bu yapılar yalnızca bina, masa gibi nesneler değil, kurumlar da inşa edilen bu dünyanın birer parçası. Çalışma, ortaya çıkardığı ürünler bakımından iş alanından bütünüyle ayrılıyor. Çünkü çalışma temelde, –yine buradaki masa üzerindeki yiyecek ve içecekler örneğiyle devam edecek olursak– bizim biyolojik zorunluluğumuza denk gelen alandır. Bulunuşumuzun zorunlulukla temel bir koşula ihtiyacı var, o da canlılığımız ve bu canlılık türün devamının da koşuludur. Bu koşulu sağlayan alan çalışma ve bu etkinlik sayesinde elde edilen besinler, yani bir başka deyişle çalışma, biyolojik zorunlulukları ve devamlılığı sağlayan, temel gereksinimler üretildiği alan. Çalışma doğal zorunluluklarla ilgili bir alan olması nedeniyle inşa edilen dünyadan ziyade, bütün canlıların paylaştıkları ve türlerinin devamı için üzerinde yaşadıkları yeryüzü ile ilgili. Yeryüzünün üzerine biz dünyayı inşa ediyoruz. Bizim inşa edilmiş dünyada başkalarıyla yaşamamız olgusu da eyleme ait alanı oluşturuyor. Dolayısıyla böyle baktığımızda her üç alanın da, insan yaşamında bir bütünlük yaratmak bakımından zorunlu birer koşul olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Ancak bütün bu koşulların varoluşu eylem alanını kendiliğinden, doğal bir biçimde karşımıza çıkarmıyor. Örneğin burada yine bir bina olabilirdi, biz yaşamımızı devam ettiriyor olabilirdik, ama bir araya gelmek zorunda değildik. Demek ki, burada bir başka kavrama gereksinim var ki, bu da eylemin ortaya çıkması için ikinci önemli gereklilik olan inisiyatif kavramı.

İnisiyatif, böyle bir toplantıyı düzenlemenin, buraya gelmenin, gelmeyi kabul etmenin, tamamının başlangıcında yer alan bir şey, dolayısıyla inisiyatif olmadan aslında eylemden söz edemiyoruz. Başka deyişle, eylemle inisiyatif, üst üste kapanan, birbiriyle örtüşen kavramlar. Burada hemen ekleyelim, eylem konuşmadan bağımsız düşünebileceğimiz bir etkinlik değil, Arendt'in ifade ettiği gibi eylem ve konuşma neredeyse paranın iki yüzü gibi. Eylemi her zaman konuşma sayesinde ve bir çoğulluk içerisinde anlatabiliyoruz, yani dışlaştırabiliyoruz. Bu nedenle eylem, inisiyatif ve bunların ortaya çıkması ve dışlaşması, birbirlerinden ayırmanın oldukça zor olduğu bir bütünlük oluşturuyorlar. Buraya kadar geldiğimiz noktada demek ki, *I*) dünya kavramına ihtiyacımız var, Arendt'e göre bu dünya iş ile ilişkilendirilen bir şey, *II*) yeryüzüne ihtiyacımız var çünkü yeryüzü bizim bütün o biyolojik gereksinimi beslediğimiz temel alan ve *III*) eylem için de üçüncü başka bir koşul var, bu da kamusal alanla temsil edilen çoğulluk koşulu. Yani tek başına konuşmanın bir anlamı olmadığı gibi, tek başına eylemde bulunmanın da bir anlamı yok. Dolayısıyla da aslında bu üç kavramla, bunlara ait üç uzamın bütününü Arendt, bir fenomonolojik uzam olarak adlandırıyor. Arendt'in siyaset kuramında bu üç uzamın bir bütün olarak ama birbirlerinden ayrımlarıyla korunması gerekiyor.

Eylem ve çoğulluk konusuna yeniden dönecek olursak inisiyatif kavramı burada da bir kez daha yol gösterici olacak. Arendt *İnsanlık Durumu*'nun Eylem Bölümü'nde *inisiyatif* kavramının etimolojisi üzerinde duruyor, çünkü inisiyatif *initium*'dan gelmekte ve Latincede "araya girme" anlamını taşımakta. Araya girme ise iki önemli anlama geliyor Arendt'in düşüncesinde: Bunlardan ilki, doğum olgusu ve bu sayede bizim başkaları tarafından önceden kurulmuş olan bir dünyaya gelmemiz. Burada sözü edilen biyolojik doğum ve bu sayede başkalarının arasına gelmektir. İkincisiyse,

insanın kendi inisiyatifini kullanarak insanların, olayların arasına girmesidir. İnsanın önceden hazır bulmadığı ama kendisinin bu araya girme sayesinde başkalarınca görülür, duyulur kılınması, kısaca eylemde bulunma olgusunu Arendt, ikinci doğum olarak adlandırıyor. Burada Arendt, Yunan mitolojisine de göndermede bulunuyor; mitolojideki kahraman figürlerine baktığınızda kahraman olmak, kahramanca bir iş yapma anlamına gelmez, asıl kahramanlık, bir insanın kendisini başkalarına gösterebilme cesaretidir diyor. Başkalarınca görülme, burada eylemde bulunabilme ve eylemini başkalarına anlatabilme cesareti olarak adlandırılıyor. Arendt'in 'ikinci doğum' olarak adlandırdığı bu olgu, böyle bir cesaret olmadan anlaşılamaz ve gerçekleşemez.

Burada da önemli bir başka konu karşımıza çıkıyor; Arendt, başkaları arasında bir şey yapmanın, yalnızca başkaları tarafından görülmemizi sağlamasının ötesinde, bizi kendimiz için de görünür kıldığını vurguluyor. Bu oldukça önemli bir nokta, çünkü bilindiği gibi günümüzde son derece önem kazanmış bir konu olan ben ve başkası arasındaki ilişki daha 1950'lerde Arendt için temel bir sorun. Daha da önemlisi, buradaki saptamalarında ben ve başkası arasındaki ilişkide önceliğin neredeyse başkasına verilmesiyle sorun son derece güncel bir boyut kazanıyor. Kısaca benim kendim olabilmem için başkasıyla ilişki, temel bir hareket noktası. Çünkü bir şey yapana, bir şey konuşana kadar biz de aslında ne yaptığımızı ve ne yapacağımızı bilmiyoruz. Başkası ile olan ilişkide ancak bu açık hale geliyor. Bir sonraki aşama için de başkasının kazandığı rol önemli; bütün insani etkinlikler alanı en son aşamasında belleğe tabi, yani olanları anımsayacak kimse olmadığında zaman içerisinde olayın kendisi de kayboluyor. Bu bakımdan başkası, olayların anımsanmasının bir koşulu olduğu ölçüde, en genel bağlamda tarihsel bulunuşumuzun da kaynağı durumuna geliyor. Böylelikle anımsama ve bellek burada kurucu rol üstlenmekte, 'şimdi

ve burada' olmayı aşan ve bizi tarihsel varlıklar kılan koşul durumuna gelmekte. Yalnızca benim bir kimlik kurmamın ötesinde, bu kimliği tarihsel bir çerçevede değerlendirecek olursak, bir tarih kurabilmemim, bir kültür oluşturmamın koşulu da, yine bu bir-aradalık, yani başkalarıyla birarada olmamız. Böyle bakıldığında başkaları; beni, kültürü, bütün dünyayı kuran bir şey haline geliyor, böylelikle çoğulluk en temel kurucu unsur konumuna geçiyor. Yalnız önemle ayırt etmemiz gereken, sözü edilenin çoğulluk olduğu ve bunun sıradan bir çokluk olmadığı. Çoğulluk, çokluk gibi sayısal, ya da istatiksel olanın konusu değil, çünkü çoğullukta her bir insanın tek tek orada var olabilmesi, –biyolojik bulunuşunun ötesinde; ikinci doğumuyla diyelim– bu çoğulluk içerisinde başkalarından ayrımını koruyarak varolabilmesi gerekiyor. Dikkatle izlenmesi gereken bir diğer konu da Arendt'in gelenek ve çoğulluk arasında kurduğu bağıntı.

Arendt'e göre en temel sorunlarımızdan birisi kendisini özellikle 20. yüzyılda gösteren, geleneğin kaybolması olgusudur. Arendt'in gelenek dediği şey, kimliklerin çoğulluğa ve anımsamaya dayalı olarak aktarılmasıdır. Dolayısıyla kendi kimliğimi kaybetmek gibi, geleneğin yitirilmesi de aktarılan ortak bir konuşmanın, ortak bir kimliğin kaybolması anlamına geliyor. Burada ortaya çıkan tablo son derece problemli, çünkü tam da bu ortak noktanın kaybolmasıyla birlikte artık bir çoğulluktan değil, yalnızca bir çokluktan söz edebiliyoruz. Aradaki bağlayıcı, birarada tutucu ortaklığın kaybı, Arendt'in gelenek eleştirisi ile kitle toplumu eleştirisini birbiriyle yakın iki sorun konumuna getiriyor. Çünkü ortak olanın kaybı aynı zamanda ortak bir kamu alanına işaret eder, kamu alanının kaybolup yerini kitlenin aldığı yerde ise artık birey yoktur. Kitlede Arendt'in tanımladığı inisiyatif kullanabilen bir birey olmadığı için, bir kimlik oluşumu da, ya bütünüyle sorunlu, ya da üzeri tamamen örtülüdür. Peki, bireylerin yok olması, kimliklerin kaybolması kimin işine

yaramaktadır? Çoğulluk yitirildiğinde ne olur? İkinci temel problem de bu sorulara dayanıyor. Arendt'in çoğulluk, inisiyatif, eylem ile ilgili görüşlerinin oluşturmasının temel itici unsuru, bu kavramların unutulduğu bir ortamda neyin karşımıza çıkacağı. Ona göre totaliter rejimler ve şiddet, tamamen bu çoğulluk olgusunun yitirilmesiyle ilişkili konulardır. Felsefe tarihinin başlangıcında Platon'un yer almasının önemli bir nedeni, Platon'da eylem, inisiyatif gibi kavramların hiyerarşik bir düzene oturtulduğu yöneten-yönetilen ayrımının bulunmasıdır.

Yöneten-yönetilen ayrımı politikanın merkez kavramı haline geldiği anda Arendt'e göre çok büyük bir sorun da başlamış oluyor. Çünkü aynı ayrım, kendiliğinden bilen ve yapan ayrımını da karşımıza çıkarıyor. Bilen, yani inisiyatif gösterme yetisini kendisinde taşıyan, diğeri de buna uymak zorunda olan kişi haline geliyor. Böylelikle bu kişinin; yalnızca yapan konumunda olanın, artık hiçbir şekilde bir birey olma olanağından söz edemiyoruz. Böylelikle daha sonraki aşamalarda yalnızca kendisine söyleneni yapanların oluşturduğu bürokratik yapılar ya da Arendt'in deyişiyle "hiç kimse yönetimleri" başlıyor. Arendt'in böyle adlandırmasının nedeni, bürokratik zincir içerisinde sorumluluğun her zaman başkasına devredilebilmesi. Çünkü yapanın bir inisiyatifi, bir kimliği yok, böylelikle karşımızda kim olduğunu bilmediğimiz bir zincir başlamış oluyor. Bu türden zincirlerin, totaliter rejimlerin en büyük güç kaynağı olduğu da söylenebilir. Çünkü Arendt'e göre, totaliter rejimlerin gücü, birey oluşumunun bastırılmasına ve bununla birlikte, herhangi bir bağlamda bir kimlik oluşumuna izin vermeyen merkezi bir yönetim anlayışının kurulmasına dayanır. Bu nedenle totaliter rejimler, ilkin, ortak gücün yalnızca birarada bulunuşla ortaya çıkabileceği bir kamusal alanı yok ederler. Böylelikle kamusal alan içerisinde varoluş olanağı bulabilecek bireyi de yok etmiş olurlar. İkinci olarak da bu rejimler, kamu ve

bireye ait oluşumları şiddet aracılığıyla baskılarlar ve kimliksizleştirirler.

Baskılama aracı olarak araçsallaştırma ise, Arendt'e göre totaliter rejimlerin kullandıkları en büyük işletme mekanizmasıdır. Araçsallığın tarihsel olarak da önemli bir arka planı var; Arendt'in Platon eleştirisinde, eylemin içerisinde olduğu politik alan ve üretim; *praksis* ve *poiēsis* arasındaki ilişki çok önemli bir metafora dönüşüyor. Bu metafor, devletin, heykeltıraşın heykele biçim verdiği gibi topluma biçim verdiği idesine dayanıyor ve bu yaklaşım, her totaliter rejimin geri götürülebileceği bir anlayış aslında Arendt'e göre. Buradaki heykel örneğindeki *poiētik* etkinlik, belli bir araç ve erek ilişkisini varsayar, yani öngörülebilirliği varsayar. Ben bir ayakkabı yapımcısı olarak, nasıl bir ayakkabı yapacağımı bilirim ve ona göre yaparım. Dolayısıyla süreç her zaman kontrol altındadır. Eylemi ortaya çıkaran diyaloga dayalı çoğullukta ise hepimizin bir şey konuşması, tartışması ama beş dakika sonra ne tartışacağımızı bilmeden ve bu tartışmanın ne gibi sonuçlara neden olacağını da bilmeden konuşmamız gerekir. Bu anlamda konuşma daha en baştan bir yere, ya da belli bir sonuca varsın diye de yapılmaz. Eylem ve konuşma ancak bu sayede, kendisi kendisinde anlamlı bir edim olarak ortaya çıkabilir. Sonuç olarak eylemde sonuç her zaman bilinmezdir. Totaliter rejimlerin temel amaçları; bu bilinemeyecek ve zaten de bilinmemesi gereken politik yapıyı bilinir kılmak, yani içerisindeki bütün öngörülemez unsurları asgariye indirmek yahut da ortadan kaldırmaktır. *Praksis* sürecinin yapısında, yani eylemde, sürecin her iki tarafının da açık olması söz konusudur. Bu nedenle *poiētik* etkinlikte sürecin bilinebilir olması ve politikanın, iş modeline göre; *poiēsis* modeline göre biçimlendirilmeye çalışılması, bütün totaliter rejimlerin kökenini oluşturur.

Bu noktada şiddet olgusuna da değinip, son bir iki cümleyle konuyu sonlandırabiliriz. Arendt'in oluşturduğu kuramsal çerçeveyi eğer iki eksen üzerinde kuracak olursak, bir tarafta eylem, diğer tarafta şiddet var. Aradaki her şey, bu ikisi arasındaki gerilim içerisinde çözümlenmeye çalışılıyor. Yani soru, "şiddet nasıl dışlanabilir ve eylem nasıl kurulabilir?" şeklinde formüle edilebilir. Eylemin kurulma koşulları üzerinde durduk; *vita activa*'nın etkinlikleri içerisindeki ayrımların ve böylelikle eylemin korunabilmesi, bir etkinlik olarak işten ve çalışmadan ayırt edilebilmesi gerekiyor. Böyle baktığımızda belki en temeldeki bu tartışmanın ne kadar önemli olduğu ve sonraki bütün tartışmalar için ne kadar belirleyici olduğu anlaşılabilir. Tüm bu tartışma, bir yandan eylemin ve çoğulluğun kurulabilmesi için, öbür yandan, bütün totaliter rejimlerle ilgili tartışmalarda şiddet alanının çözümlenebilmesi için yapılıyor. Bu iki noktanın, hem Arendt'i anlamak için, hem de onun felsefe tarihindeki konumunu görebilmek bakımından önem taşıdığına inanıyorum. Ayrıca Arendt'i bu sorunlar çerçevesinde bütün bir felsefe tarihini değerlendirişine bakarak okumak, günümüz için de gerçekten oldukça ilgi çekici açılımlar taşıyor. Bir küçük dipnot ekleyerek söyleyeceklerimi bitirmiş olayım; her ne kadar felsefe tarihi içerisindeki yerine vurgu yapsak da aslında Arendt kendisini hiçbir zaman bir filozof olarak görmüyor. Çünkü filozofların *teoria*'yı *praksis*'in üzerinde bir etkinlik olarak görmelerinden ve bu nedenle kendisinin filozof olarak adlandırılmasından rahatsız. Daha önce de vurguladığım gibi, kendisi hem *vita comtemplativa*'nın, hem *vita activa*'nın insan yaşamının koşulları olduğunu ve onların hiyerarşik bir ilişki içerisinde anlaşılamayacağını söylüyor. *Vita activa* daha önemlidir de demiyor, onun söylediği şey ikisinin iç içe anlaşılmak zorunda olmaları. Hatta tam da şunu söylüyor; ben zaten bir filozof olmadığım gibi, tamamen içerisinde kendimi bulduğum koşullar nedeniyle,

anlamak için yazdım. İçinde bulunduğu koşullar da bildiğiniz gibi ikinci dünya savaşının ortamıydı. Bu anlamda yazdığı eserler de, Nasyonal Sosyalizm'in ortaya çıkışı ve yarattığı baskıyı, şiddeti ve genelinde, bütün totaliter rejimlerin ortaya çıkış ve sürdürülme tarzlarını anlama çabasıdır.

Ben son söylediklerinizle ilgili bir soru sormak istiyorum. Her iki insanlık koşulunun yani eylem-iş-çalışma ya da isteme-düşünme-yargılama gibi alanlar arasında bir hiyerarşi olmadığını birbirini gerekli kılan durumlar olduğunu söylediniz. Bu isteme-düşünme-yargılama meselesinde sanki arada bir hiyerarşi yokmuş gibi görünüyor ve fakat *İnsanlık Durumu* ya da sizin ifadenizle "İnsanlık Koşulu" kitabını okuduğumuzda, sanki eylem-iş-çalışma arasında tam da bir hiyerarşi, bir değer bağlı bir bölünme varmış gibi görünür. Çünkü eğer biz eylem alanının kamusal alana insanın kendisini gerçekleştireceği özgür olarak katılacağı ve belki de kendisine insan olmak bakımından yegane alan, eylemin açığa çıkacağı alan olduğu tanımı üzerinden; hane alanı tam da insanın o biyolojik yönünü ikame etmesini sağlayacak ve bir an önce kurtulunmasını gerekecek bir alan olması üzerinden okuduğumuzda ve bunu belli bir ilişkiler ağı içerisinde yöneten-yönetilen ya da eşitler arası ilişki için düşündüğünüzde sanki *Vita Activa*'ya tekabül eden o alanın, insanlık koşulları arasında bir hiyerarşi olduğu kendiliğinden ya da değer bağımlı bir bölümlemeeymiş gibi neden algılamayalım?

Yani bu ilk bakışta bizim genel tepkimiz.

Özür dilerim bir şey daha ekleyeceğim. Çünkü bu hane alanı dediğimiz alan için aynı şeyi söyleye-

meyeceğiz. Hane alanı, sanki insanın o özgür olma ya da eylemi gerçekleştirme gibi o insani durumu kesintiye uğratan ve hatta onu hiçbir şekilde ortaya çıkartamayacağı bir alan. Tam da bu anlamda yurttaşlığın kesintiye uğradığı bir alanı neden değer bağımlı olarak düşünmeyelim?

Şimdi ilk sorunuza gelecek olursak özellikle buraya gelmekle ilgili örneği vermek istedim. Biz, bir ilişki nedeniyle buradayız ama bu ilişki sadece iki insan arasında ya da insanlar arasındaki bir ilişkiyle olanaklı olmuyor. Burada bu mekân, bu mekânın biçimlenmiş hali, bu masanın etrafında toplanmamız, şu anda buraya gelmemizi sağlayan biyolojik bir olanağımızın olması, bütün bunların hepsi uygun olduğu için buradayız. Arendt tam da bu nedenle bu üçü arasında bir hiyerarşik ilişkiyi kabul etmiyor, bunun arka planına bakacak olursak, buradaki fenomonolojik yaklaşımı daha açık olarak ortaya çıkıyor. Çünkü fenomonolojinin özellikle eleştirdiği bir başka alan, insanın beden ve ruh ayrımında olduğu gibi bir ikilik içerisinde değerlendirilmesi ve benzeri kategorik ayrımlardır. Bu ayrımlar, Arendt'e göre aslında yapay ayrımlardır. Ayrımların niteliklerinin ortaya çıkarılması, fakat bu ayrımların uçlaştırılmaması, bunların nerede bir araya geldiklerinin saptanması ve çözümlenmesi çok önemli. O yüzden de özellikle bunları bir hiyerarşik yapıya sokmuyor. Ben burada bir biyolojik varlık olarak, bir düşünen varlık olarak, aynı zamanda burada oturan bir varlık olarak varım.

Benim sorum hane alanı için bunun söz konusu olup olmadığı

Özel alan ve kamusal alan ayrımına baktığımızda aslında Arendt için aynı şekilde olduğunu görürüz. Şimdi düşünme ve isteme arasındaki ilişkiye bakacak olursak *The Life Of The Mind*'da "düşünme bir çekilme halidir" diyor ve bu çekilme

alanı diye bir şey üzerine düşünmek fenomonolojinin temel hareket noktasıdır. Her düşünme bir şeyin düşünmesidir. Dolayısıyla bu bir şeyin edimselleşmiş olması gerekir. Bu bir şeyin deneyimimizde var olması gerekir. Dolayısıyla da, özel alan ile kamusal alan arasındaki ilişki de geçişli bir ilişkidir. Böyle olmak zorundadır. Çünkü özel alanda biz kapıları kapatıyoruz tamam, o bizim özel alanımız, ama her şeyimizi dışarıda bırakıyoruz? Bütün deneyimlerimizi de mi dışarıda bırakıyoruz? Ayrımı onun için Arendt şöyle koyuyor; özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımı saptayabilmek için "üzerine konuşabildiğimiz her şey kamusal alana aittir" diyor. Dolayısıyla burada "ortaklık" ya da "ortak olamama" durumu ayırt edici nokta. Sınırı oluşturan iki temel duyunun uçlaştırılmasından söz ediyor, aşk ve acı (aynı zamanda ağrı). Acıyı da paylaşamıyoruz aşkı da, bu örnekleri bu yüzden kullanıyor.

Söz açamıyoruz.

Evet, bütün bunlar söze gelememesi bakımından bize aittir. Yani ne kadar tarif ederseniz edin midenizdeki ağrıyı kimseye tam olarak anlatamazsınız. Bunun gibi bir şey. Üzerinde konuşma, temel ayırt edici noktayı oluşturuyor. Ama yine de Arendt'in özel alanla-kamusal alan arasındaki ayrımı, birçok kuramcı tarafından eleştirilen bir şey.

Benim iki tane sorum olacak. Siz Arendt'i felsefe tarihi paralelinde okumak anlamlı dediniz ben de okurken hem siyasi tarih hem de daha özelde konuşursak Avrupa tarihiyle birlikte okumanın da anlamlı olduğunu gördüm. Birinci sorum bununla ilgili, bize Arendt'in yaşadığı dönemle ilgili biraz bahsedebilirsiniz yani niye bütün bunları söylüyor? Niye totaliterizmi sorguluyor?

İkincisi de eylem ve şiddet arasındaki, daha doğrusu eylem ve şiddet sarkacı arasında araçsallaştırma nerede duruyor? Şiddete daha yakın bir yerlerde mi duruyor yoksa eyleme daha yakın yerlerde mi duruyor? Çünkü biz araçsallaştırmayı siyaset biliminin terimleriyle ele alacak olursak, araçsal aklın hakim olduğu modern Avrupa tarihinin geldiği bir totalitarizm noktası da var ama bir demokrasi noktası da var. O zaman demokrasi içindeki araçsallaştırmalar çok fazla olduğu zaman biz şiddet şarkacına mı doğru yaklaşırız demek mi gerekir? Biraz da bu araçsallaştırma kavramı üzerinde detaylı durabilir misiniz?

Arendt 1906'da Almanya'da doğuyor. Dolayısıyla bütün gençlik dönemi, Nazi Almanya'sının yeniden biçimlendiği yıllarda geçiyor. Aslında Yahudi bir aileden geliyor ama pek de dindar bir aile değil. Dolayısıyla Yahudilik bilincinin ya da kimliğinin de ancak karşı bir suçlama olduğunda, yani "Sen Yahudisin" suçlaması olduğunda farkına varmış. Dolayısıyla Yahudilik, travmatik bir ilişki aslında onun için, çünkü ilkin başka bir şekilde kendisini kuruyor. Augustinus üzerine bir doktora tezinin olduğunu söylemiştim. Bütün felsefe tarihini Hıristiyanlık çerçevesinden öğrenmiş birisi. Ama ne zamanki, Nazi Almanya'sı ortaya çıkıyor, o andan itibaren çok büyük sıkıntılar yaşamaya başlıyor. İlkin Fransa'ya iltica ediyor, bu iltica sırasında çok büyük sorunlar yaşanıyor. Walter Benjamin vurularak ölüyor vs. yani çok yakın çevresindeki insanları kaybederek bir Fransa'ya gidiş oradan da Amerika'ya iltica ediş söz konusu. Zaten Amerika'ya gittikten sonra bütün eserlerini İngilizce yazıyor. Burada Arendt'in temel ilk tartışması, bütün bu batı metafizik tarihinin nasıl böylesine bir döneme imkân tanıdığı sorunu. Yani nasıl olur da bu kadar büyük bir kültür tarihi milyonların kıyımına yol açan bir

trajediye yol açabilir, buna izin verebilir? O zaman geleneğin okunması, geleneğin yeniden eleştirilmesi olgusu gündeme geliyor ve bu zaten var olan bir eleştiri; baktığımızda Nietzsche'de ve bir ölçüde Kant'ta da bu eleştiriyi görüyoruz. Yine aynı metafizik tarihi içerisinde Descartes'i anacak olursak; "yerinden etmek", "yeniden kurmak" "yeniden eleştirerek kurmak" aslında zaten bir gelenek. Arendt'in de bu geleneği devam ettirdiğini ve bunu da ciddi şekilde marjinalleştiğini görüyoruz çünkü hiç bu kadar yıkıcı bir eleştiri yok. Heidegger'in öğrencisi ama Heidegger'i bile aynı metafizik geleneğe bağlı olmakla –ki birçok yerde doğru olduğunu düşünüyorum– eleştirerek konuyu uçlaştırıyor. Sorunuzun belki birinci kısmı bu, yani bir yerde tüm sorunu, kendi kimliğini ve Avrupa kimliğini tartışmak diyebiliriz.

İkincisi araçsallaştırma meselesi. Eğer sizin örneğinizle devam edecek olursak sarkacın bir nirengi noktası olmak zorunda. Belki o yüzden sarkaç örneğini kullanmak konusunda çok emin değilim. Burada daha hareketli bir yapı olarak karşıma çıkıyor gibi, ama araç aradaki gerilimi oluşturan şey her zaman. Yani bir tarafından hareketi sağlayan şey ama aynı zamanda hareketin yöneldiği şeyden bağımsız değil, dolayısıyla erek değiştikçe araç da değişebilir. Evet, araç ve erekte iki taraf, ikili bir yapı söz konusu ama araçsallık her zaman duruma göre kullanılabilir bir şey olarak karşımıza çıkıyor. Arendt'e göre, yararcı felsefelerin de zaten en büyük dayanağı olan şey araçsallıktır. Burada da şu önerme geçerlidir, 'biz zaten hep bir şeyi bir şey için yapmayı düşünürüz ve yaparız, çünkü o yapılmak istenen şeye yararlıdır. Arendt'e göre bu düşünme şekli çok büyük sıkıntıları da beraberinde getirir, çünkü yarar dediğimiz şey bu zincir nedeniyle sonsuza kadar uzatılabilir. Hatta biraz karikatürize ederek –bazen müthiş ironik de bir tarzı vardır– "o zaman yararın yararı nedir sorusuna kadar ilerletmek zorundayız bunu" diyor. Gerçekten de öyle. O yüzden Arendt için Kant bir kez daha

çok önemli, çünkü Arendt, kendinde erek dediğimiz bir şeyin kendisi için olmasının ne demek olduğunu anımsamak zorunda olduğumuzu söylüyor. Başka türlü araçsallaştırma, sonsuza kadar devam eder. Demokrasi örneğinde düşünecek olursak, herhalde örnek olarak çok iyi ama olay olarak son derece trajik olan demokrasi için Irak'a girilmesi var. En iyi ilkeler, aslında birçok zaman meşrulaştırma için araç olarak kullanılır. Şimdi demokrasi için gidiyorum tamam, ama ne geliyor bununla, milyonlar yerinden oluyor, ölüyor. Böyle bir yapısı var araçsallaştırmanın ve araç özellikle iyi bir ilke için kullanıldığında, çok daha kolay meşrulaştırılabileceği için, çok daha tehlikeli bir şiddet aracına dönüşüyor. Gerçekten de onun 1950'lerden 60'lardan itibaren yazdıklarının örneklerini, bütün yakın tarihimizde çok rahatlıkla görüyoruz diye düşünüyorum.

Said'in *Oryantalizmin Gölgesinde Kalmış Başlangıçlar* diye bir kitabı vardır. Orada bir başlangıç yapmanın ne tür bir zihinsel durum, Arendt'in terimleriyle nasıl bir fenomonolojik uzama denk geldiğini tartışır. Bu kavram Arendt'in sizin de bahsettiğiniz gibi, merkezi kavramlarından "inisiyatifle" çok örtüşen bir şey. Ama benim size asıl soracağım şey şu; kimlikten bahsettiniz ama anladığım kadarıyla Arendt'te kimlik sadece failin dışlaşmasıyla mümkün. Yani bir kolektif kimlikten bahsedemiyoruz herhalde Arendt'te. Çünkü inisiyatif kavramında, başlangıç yapmanın mucizevi bir şey olduğunu söylüyor. Yani gelenekle bağı kesen, yeni bir gelecek oluşturan bir hareket o. "Bilinmeyenin ürkütücülüğü vardır burada" diyor. Hatta o yüzden Martin Jay *Kalıcı Göçmenler* kitabında Arendt'i politik varoluşçu felsefenin içinde değerlendirip, o felsefenin arızalarıyla birlikte eleştirmeliyim diyor.

İkinci sorum da şu; aslında varoluşçu felsefenin arızalarından biri hepimizin bildiği gibi tarihin rolüydü belki de. Mesela Arendt'in Amerika'daki ilk yazılarından biri bu varoluşçuluk üzerineydi. Orada mesela Husserl'i, felsefeyi tarihselciliğin zincirlerinden kurtarmış olmakla alkışlıyor. Jaspers'ten de çok etkileniyor, çünkü Jaspers'in insanın boş bir evrende başlangıç yapabileceği gibi bir düşüncesi var. Şimdi ben bütün bunları aslında sizin de sorduğunuz soruyla birlikte düşündüm. Mesela Arendt'in cenaze töreninde yapılan bir konuşmada Arendt'in bütün felsefesi aslında Amerikan deneyimiyle şekillenmiştir denilmiş. Martin Jay'de keza, onun bir göçmen entelektüeli olduğunu söylüyor. Zaten bütün kitaplarını da 41'de Amerika'ya gittikten sonra yazıyor. Arendt'in kolektif kimlikle ilişkisi başından itibaren gelgitli oluyor açıkçası. Yani 30'larda bir grup siyonistin düşündüğü gibi İsrail'de federatif bir devletin kurulmasını düşünüyor. Fakat İsrail Devleti kurulduktan sonra 51'deki "Devletsiz Halklar" makalesinde ve "Emperyalizm"in son yazısında İsrail devletini en acımasızca eleştirenlerden biri. Amerika'daki kolektif kimlikle ilişkili deneyimleri de sürekli gelgitli oluyor şöyle ki; orada güçleri kuran belli diasporik Yahudiler var, onlardan kendini sürekli uzak tutuyor. Birinci sorumu toparlayacak olursam, inisiyatif kavramının kolektif kimlikle ilişkisi nasıl olabilir diye sormak istiyorum. İkincisi, anımsama ve bellek bizi tarihsel varlıklar kılan şeydir dediniz, tamam ama Arendt'te bizim tarihsel varlık olduğumuz nasıl kuruluyor?

Arendt'te kolektif kimlik olamaz diye çok net olarak başlamak gerekir. Ama bu kimliğimin, benimle başlaması anla-

mına da gelmez. Burada Arendt'in aslında özellikle üzerinde durduğu tartışma, ortak duyu meselesi. Ortak duyu anlayışını Kant'taki başlangıcından alarak, ortak yargıda bulunabilme koşullarımızın araştırılması şeklinde ilerletiyor. Ortak duyu dediğimiz şey, belli bir belleğin ortaklığı üzerinden kurulan bir histir. Bu bir kimlik değil ama bir tür bellek. Bellek her zaman kişinin kendisi ile yeniden kuruluyor. Kişi; kendi bulunduğu durum, kendi arka planı, kendi başlangıcı dediğimiz noktada kendi yargıda bulunma gücüyle kimliğini bir anlamda yeniden kurmuş oluyor. Kimlik dediğimiz şey bu. Ama bu ancak ve ancak bir ilişkiler ağı içerisinde olabilir. Bu ilişkiler aynı zamanda tarihsel ilişkilerdir, çünkü bir dili konuşmaya başladığımız anda bu bir toplumsallığa açılıyor, dilin bize verdiği kültür içerisinde yetişmiş oluyoruz ya da bu kültür ancak böyle bir ortamda filizlenebiliyor. Bu kişisel olarak da böyle, toplumsal olarak da böyle, ama biz bunu yeniden sentezleyerek kendimize ait olanı oluşturabiliyoruz. Bu nedenle kimlik de, kültür de tek başımıza biçimlenmiyor ama başkasınınkiyle aynı da değil. Arendt'in felsefesinde, bu kendine özgülük artık benim özgürlükler alanımı, yargı gücümü belirleyen bir olanak olarak tanınmış durumda.

Diğer konuya gelince benim tanıdığım Arendt, her alanda radikal eleştiri tavrını sürdüren bir insan. Birkaç sene önce kendisini çok yakından tanıyan Jacques Taminiaux ile biraz konuşma fırsatım oldu, ona Arendt'in nasıl bir insan olduğunu sordum. "Başkalarının ayağına basmaktan hiç korkmayan birisiydi" dedi. Bu bana göre çok iyi bir tanım, çünkü benim okumalarımdan edindiğim izlenimim de böyle. Kendisinin İsrail'le ilgili düşünceleri gayet eleştirel ve özellikle Eichmann davasındaki izlenimlerinde davayı o kadar ciddi eleştiriyor ki oradaki yargılama olayını karikatürize ediyor neredeyse, çünkü ona göre baştan kararın verildiği böyle bir yargılama süreci olamaz. O yüzden kendisinin hangi tarafta

durduğu, nerede ne olduğu, kiminle felsefe yaptığı bunların hepsi eleştiri konusu olabilir. Gerçekten böyle bir tavrı var. Bir yerde kendi yaptığı felsefeyle tutarlı olmak için zaten öyle olmalıydı ya da öyle olan bir insan bütün bunları yazabilirdi diye düşünüyorum. Sonuç olarak ortak kimlik konusunda bakmamız gereken şey ortak kimlik değil, ortak yargının kurulumu. Zaten yargı dediğimiz şey, iki şey arasında bir bağıntı kurma işi ve burada iki ayrı şeyin var olması lazım ya da birden fazla şeyin var olması lazım, bu bir yargının ortaya çıkabilmesi için en temel koşul. Kimlik de bir yerde bizim yargımızda, yargının dile gelişinde yani konuşmada ortaya çıkan bir şey. Belki buradan yaklaşılabilir.

Ben "bilinmeyenin ürkütücülüğü" bahsine dair soru sormak istiyorum. Arendt'e baktığımızda, bilinenin ya da planlananın ürkütücülüğü vardır, çünkü öngörülebilirliğin sınırlarıdır onlar. Fakat benim kafamı karıştıran, her eylemin yepyeni bir başlangıç olması ve eyleyenin bütün gücünü bu yepyeni başlangıçtan alması. Arendt, kitabının başında uzaya uydu gönderme örneğini veriyor ve bu yepyeni başlangıcın insanı yeryüzünden uzaklaştırması, insanların ayaklarını yeryüzünden kesen yeni bir başlangıç olduğu müjdesiyle giriş yapıyor. Bugüne baktığımızda küreselleşmeyi de bu minvalde okuyabilir miyiz? Burada Arendt'in sorunlu bulduğu yeryüzünden ayrılma gerçekleşiyor, fakat insan yepyeni bir başlangıç yaptığı halde, etkide bulunduğu yapıya tekrardan kurban olmaya başlıyor. Yani mesela Arendt'in müjdeyle açtığı o uzaya uydu gönderme insanların başına neler getirdi ve şu anda hepimiz bekli oralardan bir yerlerden izleniyoruzdur. Ya da mesela yeryüzünden uzaklaştırabilecek bir mekanizma olarak internetin gelişi,

bizi tekrar bilinenlerin sınırlarının bilenler tarafından çizildiği alanlara mahkûm etmeye başladı. Yani burada bir kısa devre söz konusu mudur? Eğer cevap evetse, o zaman bütün bu kavramların yeni baştan düşünülmesi gerekmez mi?

Şimdi yalnız belki yeniden bir okuma yapmak gerekiyor. O verilen örnekte, aslında Arendt yeryüzünün kaybını bir başlangıç olarak değil; bir kayıp olarak, yeryüzünde bir tür yabancılaşmanın başlangıcı olarak görüyor. Bu anlamda, uzaya uydu gönderme Arendt'e göre bir başlangıç değil. Bu aslında Galileo'yla başlayan bilimlerin bizi yeryüzüne yabancılaştırma sürecinin bir devamı. Galileo'yla beraber, bir Archimedes noktası oluşturulup biz artık bu dünyadaki varlıklar olarak bulunuşumuzu bir tarafa bırakıp kendimize yukarıdan, gerçekte bizim koşulumuz olmayan bir yerden bakmaya başladık. Aynı şekilde hızla beraber, bu dünyadaki gerçek uzam olgusunu yitirdik. Yani Arendt bunları aslında bir yabancılaşma örneği olarak veriyor. Buradan şunu söylemeye çalışıyor; bunlar bir yeni başlangıç değil, tam tersine bir başlangıcın olanağına sahip olduğumuz dünyadan kopuş. Bu dünyada da başkalarıyla birarada oluşumuzdan kopuş, kurumlardan kopuş çünkü kurumlar, bizi bir araya getiren aynı zamanda da tarihselliği sürekliliği sağlayan yapılardır. Bu kopuş 15. yüzyıldan başlayıp giderek yükselen bilimsel yaklaşımın, bütün felsefeye ve yaşama tarzlarımıza egemen olmasıyla sonuçlandı. Dolayısıyla bu noktada, belki o örneği doğru anlamak gerekir. İkinci olarak sizin internet ile ilgili sorunuz. Ben bunu çok ilginç buluyorum ve ayrıca üzerinde çalışılması gereken bir konu olduğunu düşünüyorum. Çünkü Arendt'in söylediği kamusallık ile çok büyük ölçüde bir karşılıklılık taşıyor. İkisinde de bir ortak konuşma söz konusu ancak burada mutlaka bir bireyin olması gerekir, yani bir bireyin kendisi olarak görülmesi gerekir. Şimdi

bütün bu sosyal dijital networkları düşündüğümüzde, tam da Arendt'de ilişkiler ağından bahsederken web kavramını kullanmasına denk geliyor. Daha 1950'lerde 'web'; ağ kavramından söz ediyor ve bu ağ, zaten Arendt'e göre bahsettiğimiz öngörülemezliğin de koşulu. Şu masanın üzerinde toplar olduğunu düşünün ve hepsinin hareketli olduğunu düşünün hepsi birbirine çarpıp sürekli yön değiştiriyor. Arendt'in eylem kavramından anladığı böyle bir şey, onun için sonunu göremiyoruz. Onlar sürekli hareket halinde ve başka bir harekete neden oluyorlar. Bir noktada evet bir çalışma yapılabilir çünkü dijital karşılaşma ne demek ve bu gerçek bir kamusallık yaratabilir mi? Burada bence, eğer kimliğinizi saklıyorsanız bir kısa devre söz konusu olabilir ama ben bir tek buna kısa devre derim. Yani orada olmadığınız bir şey gibi davranabiliyorsanız ya da bu imkân size zaten o ağ sayesinde sağlanabiliyorsa, burada artık değişebilir bir sanal kimlikten söz etmek mümkün ki bu da bir kimlik sayılmaz. Ama böyle olmadığında bir kimlik, bir kamusallık söz konusu olabilir. Bu sanal kimlik meselesi çok yeni yeni üzerinde çalışılan ve ilginç de bir konu. Buradaki kamusallık ne demek, buradaki özel alan kamusal alan ilişkisi ne demek, bana göre gerçekten araştırmayı hak eden yeni bir konu.

Arendt Ortadoğu'daki devrimleri görseydi acaba ne düşünürdü?

Ben bazı metinleri yeniden okuduğumda sanki bugün yazılmış gibi geliyor. Özellikle bu totaliter rejimlerin kaynağı üzerinde yaptığı gözlemlerde, yani polis ve ordu arasındaki ilişkilerin dönüşümü ve bunların kullanımı, ayrıca meşruiyet sorununun demokrasi için kullanımı gibi konular o kadar iyi saptanmış ki neredeyse bu teorik çerçeveyi alıp doğrudan güncel bir çalışmaya yerleştirebiliyorsunuz. Tabii elli senelik bir zaman dilimi köklü dönüşümlerin gerçekleşmesi için çok kısa bir zaman. Onun için de bunlar çok yerinde saptamalar

olduğu gibi bugüne ışık tutabiliyor. Devrimler çerçevesinde söylediklerine baktığımızda devrimlerin yapısı ona göre biraz problemli.

Yani şiddet üzerine de tartıştığı Sartre'ın Fanon'un kitabına [*Yeryüzünün Lanetlileri*] yazdığı önsözde aslında orada o dediğim kolektif kimlik problemiyle de ilgileniyor Arendt. Yahudi bir düşünür olarak kendi cemaatini karşısına alıyor. 1960'ların Amerikan deneyimine damgasını vuran tüm kolektif hareketlerini ele alıyor.

Aynı nedenle feministler de onun eleştirilerini pek tasvip etmiyorlar genelde.

Tabii feminizm de bir kolektif kimlik hareketiydi. Çünkü politika insanı yabancılaştırıyor, maalesef politikayı tasavvur edebiliyorsunuz fakat politikayla bağ kuramıyorsunuz.

Neden burada bağ kurulamadığını düşünüyorsunuz. Eleştiri aslında epeyce bir bağ kurma işidir.

Evet, kolektiflik çoğunlukla alakalı bir şey. Bu kolektif kimlikte bizim bugün kimlik ve farklılıktan anladığımız şeyler var mı?

Olmak zorunda. Arendt, 'zaten hepimiz aynı olsaydık konuşmamıza gerek kalmazdı', 'çoğulluk, bizim kendimizin başkalarından farkımızı ifade edebileceğimiz yerdir' diyor. Başkasıyla konuştuğumda ortaya çıkacak yeni şey, başkasıyla konuşmayı anlamlı kılıyor. O yüzden çok iyi bir paragraf var, eylem kavramını en temelde başkasından ayrı olmak olarak tanımladığı bir bölüm. Tam şunu söylüyor, *İnsanlık Durumu*'nun 240. sayfası birinci cümle şu; "Gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan insani çoğulluğun, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliği vardır. Eğer insanlar

eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu. Aynı olan ihtiyaç ve istekleri birbirlerine iletmede işaretler ve sesler yeterli olurdu." Bu son vurgu konuşmanın insan için anlamını açık bir dille anlatıyor.

Birlikte konuşmanın, ikna ile olan ilişkisi Arendt'i çoğulluk kurma bakımından da ilgilendiriyor. Çünkü biz ancak konuşarak öteki insanları ikna edebiliyoruz. Bu ikna tam bir uzlaşma olmak zorunda değil, kendi çekincelerinizi tutabilirsiniz ama burada bizi ortak bir şey yapmaya sevk eden şey yargılarımızdaki ortak yönelimdir. Yani bir şey yapmaya, konuşarak karar veriyoruz. Bazen de tamamen düşündüğümüzden farklı şeye karar veriyoruz. Yani burada yargının mutlak surette ortak bir ilgiye dayanması, böylece bir ortaklık taşıyor olması gerekir ancak bunun yanı sıra özgün olmanın gereği olarak bir ayrılık da içermesi de. Arendt'e göre çoğulluğun gerçekleşmesi için bu ikisi gerekli.

Ben ilk baştaki soruyu tekrar gündeme getirmek istiyorum. Arendt eylem-iş-çalışma arasındaki ilişkiyi düşünürken bir şekilde sürekli olarak bir hiyerarşik yapı kafasının içerisinde duruyor. Özel ve kamusal alan ayrımı Aristoteles'te olan bir ayrım ve özel alandaki bir takım kategorileri hayvani ilişkiler bağlamında da değerlendiriyor. Aristoteles köleyle ilişkide, köleyi bir hayvan gibi tasavvur ediyor. Yani bu tip formülasyonlar, hep bir hiyerarşik ton barındırmaz mı? Bu birinci soracağım şey. İkincisi de Arendt açısından salt bir araya gelişin

kendisi mi politik olandır? Eğer böyle ise, bu politik olanı müphemleştirmek suretiyle kendisini politik kavramından uzaklaştırmak anlamına gelmez mi?

Şimdi birincisi bu eşitlik konusu son derece önemli ve eşitlikten kesinlikle Aristoteles gibi oranlı eşitliği anlamıyor. Gerçekten konuşabilmek bakımından eşit olmayı anlıyor. Bu şu demek, hepimiz bir biçimde şöyle ya da böyle kendi yargılarımızı başkalarına iletmekte özgür olmalıyız. Arendt'e göre politikanın temel koşulu özgürlük, özgürce konuşabilme, eşitlik zaten bu özgürce konuşabilme eşitliğinden geliyor. O yüzden de ona göre "eşitler arasında birinci" anlayışı tamamen politikanın zeminini oyan bir kavram. İkinci sorunuza gelince evet, politikayı Arendt varoluşsal bir düzleme taşıyor. Politika ona göre çoğulluğun olduğu her yerde mevcut. Çoğulluk da ya da kamusallığın olduğu her yerde, –bu kamusallık da öyle çok karmaşık bir yapıda değil– bizim konuşabildiğimiz her yerde ortaya çıkıyor. Biz şu anda tamamen kamusal bir alandayız ve bir politik bulunuş içerisindeyiz, çünkü burada biz belli bir konudaki yargılarımızı paylaşıyoruz, tartışıyoruz ve anlamaya çalışıyoruz. Ona göre, konuşmak bir dışlaşma meselesi, dışlaşma durumumuzda da biz varoluşumuzu deneyimliyoruz. Dolayısıyla var oluşun kendisi bir politik etkinlik haline geliyor, ama şunu sorabilirsiniz 'burada devlet kuramı nerede, çünkü zaten o devlet dediğimiz şey de, bireyle toplum arasındaki ilişkinin düzenlenmesinden ortaya çıkıyor'. Devlet meselesinde katmanlar belki çok fazlalaşıyor. Ama yine bana göre, modern ulus-devletin yapılanmasıyla, Arendt'in bahsettiği türden bir yapılanım arasında çok ciddi farklar var. Kendisi de bunun gayet iyi farkında. Onun için özellikle ulus-devlet, devletin dönüşüm süreci ve bizim demokrasiyi şu andaki deneyimlediğimiz temsili demokrasi şekli, Arendt'e göre gerçek bir politik bulunuş değil. Arendt'e göre politika do-

ğası gereği –doğayı da çekinceyle söylüyorum– temsili şeylerden uzaklaşmayı gerektiriyor, Arendt'te politikanın tam olarak gerçekleşebilmesi için katılımcı bir demokrasi gerekiyor. Onun için Arendt zaman zaman eleştirilir, antik yunan polis örneğine bir tür nostaljiyle bakıyor diye. Bu bir nostalji değil, ona göre zaten politika başka türlü olamaz. Biz burada hepimiz beraberiz ve konuşabiliyoruz, çünkü sayımız buna olanak veriyor. Oysa şimdi 1000 kişi burada olsak, hepimiz konuşamayacağız ve burada kendi yargımızı paylaşamayacağız. Ona göre politik olanın yapısındaki temel sorun buradan kaynaklanıyor. Tabii diyebilirsiniz ki, modern devlet aslında ideal olarak zaten en küçük birime kadar bir bölümlenmeye sahip, bu olanak gerçekleşmez mi? Bizim deneyimimizde bu gerçekleşmiyor. Bildiğiniz gibi ideal yapılar bazen gerçeklikle tam bir ilişki içerisinde olmayabiliyor.

Arendt'teki konuşma kavramını Türkçe bir kontekste düşündüğümüzde konuşmak kelimesi muhabbet kelimesini çağrıştırıyor. Muhabbet ise etimolojik olarak sevgiden geliyor. Felsefe kavramını da, orijinal bağlamında düşünürsek hakikat sevgisi olduğunu görüyoruz. O halde, konuşma ve muhabbeti de dikkate alırsak, ayrıca sevgi ve nefret gibi duyguların eylemde bulunmanın temel itici güçleri olduğunu düşünürsek, Arendt'in felsefesinde sevgi ve duyguların yeri nedir?

Sevgi, evet, önemli bir şey Arendt'in düşüncesinde. İlginç bir şekilde, doktora tezinin konusu "*Agustinus'da Dünya Sevgisi*" yani dünya kavramı, giderek daha önemli bir başka hale geliyor ama burada sevgi; artık bir dikkat, bir özel yönelme, doğrulma meselesi olarak karşımıza çıkıyor. Şimdi karşılıklı olarak insanlar arasındakinden söz edecek olursak Arendt'in bu karşılıklı konuşmaya verdiği önem, bir-

kaç şekilde çözümlenebilir. Diyalog kavramı Heidegger'in çok önemli bir kavramı ve Arendt'in düşünüşünde de çok önemli. Diyalog, bildiğiniz gibi *dia logos* kökünden geliyor. Yani ikili, karşılıklı bir düşünme, bir yargılama durumunun paylaşılabilmesi demek. "Çay ister misin?" bir sorudur ama biz burada dünyaya ilişkin bir şey paylaşmayız. Ama kendisi üzerine konuşabileceğimiz, düşündüğünüz, şu anda neyi sormak istediğiniz, benim için bir ortaklık yarattığı ölçüde, aramızda bir ilişki kurar. Belki sevgi dediğiniz şeyi, bu karşılıklı dikkat ve paylaşma olgusuna taşımak gerekir. Burada eğer buna nasıl bir başka açılım getirmek gerekir derseniz aslında Arendt için çok önemli iki kavram daha var. Bunlar "söz verme" ve "bağışlama" kavramları. Özellikle bizim literatürümüzde, sevginin çok daha geniş kapsamlı anlamı düşünüldüğünde zaten sevme buna işaret eden bir şey olmak zorundadır, "bağışlama" ve "söz verme" tamamen politik bağlamlardaki yeni başlangıçlara olanak veren şeylerdir. Kısaca sevgiyi bence bu çerçevede, ortak olana dikkat olarak anlamak Arendt'te mümkün.

İkna etmeye gelirken insan ikna olmaya da kapalıdır. Buradan bir ikilik nasıl çıkacak?

Burada ikna etmeyi doğru tanımlamak gerekiyor. İkna etmeye gelen illa karşıdakine kapalı olmak zorunda değil. Zaten diyalog kavramının başlangıcı, ötekine açık olmaktır. Açık olmak, dinlemek bunlar Heidegger'de de, Arendt'te de tarihsel bağlamı içerisinde çok önemli kavramlar. Aslında ikna sürecinde karşıdakine açılıyorsunuz, açıldığınız anda başkasının yargısına açıksınız demektir ve onu diniliyorsunuz, buna göre yeniden kendi yargınızı gözden geçiriyorsunuz, hatta gerekirse değiştiriyorsunuz yeni bir yargıya ulaşıyorsunuz demektir. Eşit olmamız kabulü üzerinden ben sizinle diyaloga giriyorsam, bu diyalog zaten karşılıklılığı bize vaat etmiş bir durum yaratır. Burada zaten birbirimizi dinlemek

ve dinlediğimizi anlamak için konuşuyoruz. Öbür türlü bu bir boş konuşmaya dönüşüyor.

Benim anladığım kadarıyla Arendt'te çelişki mefhumu yok. Mesela şu soruların cevabını alamıyoruz: anlaşamamanın kökeni ne? Niçin anlaşamıyorlar? Salt felsefi açıdan baktığımızda Husserl'in dediği gibi gerçeklik yönelim ve ilişkiler bağlamında kuruluyor ama sosyal hayata baktığımız zaman, bu ilişkiler Arendt'in tasvir ettiği kadar saf, buradaki kadar masum dönmüyor. Orada çok daha farklı mekanizmalar devreye giriyor. Arendt bu mekanizmaları; karşı karşıya gelmek üzerinden, rıza üzerinden, diyalog ve uzlaşı üzerinden kuruyor, çatışma, gerilim ve çelişkiler devre dışı bırakılıyor. Kurduğu bu kamusallığın bir benzerini aslında Kant'ta da görüyoruz. Bu çatışmanın, çelişkinin, uzlaşamamanın, anlaşmamanın, birbirini razı edememenin, sosyolojik kökenlerini sorguladığımızda neler çıkar ortaya?

Sosyolojik kökeni değil de, felsefî olarak benim görebildiğim tek gerçek koşulu var ve bu benim çalışmalarımda da çok anlamaya çalıştığım bir olgu; aslında bizde hiçbir, ama hiçbir şekilde eşitliğin deneyimi yok. Eşitlik dediğimiz şey karşılıklı tanıma demek. Biz hiçbir zaman karşıdakini eşitimiz olarak kabul etmiyoruz. Genel problemin kökeni bu. Eşit olarak kabul etmediğimiz sürece de hemen o bilen-yapan ayrımındaki hiyerarşik ilişkiyi karşımızdakiyle kuruyoruz ve bu her zaman bizi bir başka noktaya, başka bir anlaşamama durumuna itiyor. Çünkü hep 'biz' biliyoruz. Anlatabiliyor muyum? Yani politik ilişkimizdeki temel sıkıntının kökeni, bana göre tamamen eşitlik anlayışının insanlık tarihinde daha henüz var olmaması. Burada da çok karamsar bir şey söylediğimin

farkındayım ama ben de bunu anlamaya çalışıyorum. Nasıl olur da bu ölçüde böyle bir ilişkiyi kurmaktan yoksun olabiliriz. Benim edindiğim izlenim şu; bütün siyaset felsefesi tarihine, bütün kuramların oluşum tarihine baktığımızda, güven ve korkunun temel iki eksen olarak bu kuramlara yön verdiğini görüyoruz. Bu olgu modern devlet tarihlerinin tamamında bulunabilir. Yani bütün hepsi bu korku tarihi üzerinden ve bu güvensizlik, dolayısıyla da güven altına alma tarihi üzerinden okunabilir diye düşünüyorum ve bu bağlamda Avrupa tarihine de dikkatle bakmak lazım. Avrupa tarihi sürekli birbirine yönelik korku temelinde yükseliyor. Genel insanlık tarihi öyle, sürekli hem başkaları tarafından tehdit altında, hem de doğa tarafından –yani açlığa, salgın hastalıklara karşı sürekli bir korunma ihtiyacında– tehdit altında hissediyor kendisini. Sonuçta burada belirleyici olan, sevgiden ziyade, korku ve güvensizlik oluyor.

Varoluşçu felsefeye baktığınızda, kaygı kavramının ne kadar derin bir varoluşsal anlam taşıdığını görüyorsunuz. Bana göre bu bireysel anlamdaki kaygının yanında, toplumların ortaya çıkışı ve belirlenmesi tarihinde de, güvensizlik, korku ve kaygı belirleyici bir rol oynuyor. Bütün o modern kuramların kulağa gayet güzel gelen şekliyle "ortak iyi" kavramı aslında ortak iyinin ortak güvenliğe dayalı olarak ortak kuruluşu demek. Neye karşı? Ortak tehdit unsuruna karşı. Böyle bir güvensizlik ortamında, tanıma ilişkisi de her zaman sıkıntılı. Belki sonuç olarak bu bir güvensizliğin ve korkunun tarihi olduğu ölçüde bu itkilerin bütün bir insanlık tarihini çok ilkel bir düzeyde tuttuğu söylenebilir.

Arendt'e yöneltilen klasik bir eleştiri var ve bu, bana da anlamlı geliyor. Sanki Arendt, Yunan polisini idealleştiriyor. Tarihsel olarak köleliğin olduğu, kadınların aşağılandığı, sadece çok küçük bir seçkin gurubun hür olduğu bir politik ortamı,

bugüne projekte ederek oradan yeni bir düzen tahayyül ediyor. Başına felaket gelen, hayal kırıklığı yaşayan toplumlar bir altın çağ hayal ederler. Acaba Arendt'in yaşamış olduğu Nazi faciası, onu kültürünün köklerine gidip, Yunan polisinde politikanın altın çağını bulmaya mı itti? Bir de tarihsel olarak gerçekten böyle bir ideal Yunan politikası var mı, yoksa bazı yönleriyle bu Arendt'in kendi kurgusu mu?

Yunan tarihine baktığımızda hiçbir şekilde Atina tarihinin öyle müthiş bir demokrasiler tarihi olduğu söylenemez. Tamamen tiranlığın olduğu dönemler de var, demokrasinin geldiği dönemler de var. Arendt'in bu tarihi bilmediğini hiçbir şekilde varsayamayız, çok iyi bildiği bir tarih. Dolayısıyla ilk olarak Atina'da böyle bir tarih yok. İkinci olarak Arendt de bunu zaten biliyor. Daha öncede bahsettiğim gibi bunun nostaljiyle bir ilgisi yok. Arendt'in *polis* örneğini vermesinin tek nedeni var, o da yurttaşın eşitlik temelinde ortaya çıkma olanağını sağlaması. O yüzden de hiçbir şekilde oradaki köle kadın vs. ayrımlarını tanıması, olumlaması diye bir şey söz konusu değil. Buradaki tek sıkıntı, *polis*te yurttaş sayısının sınırlandırılmış olmasıdır. Eğer bir antik şehre gittiyseniz görmüşsünüzdür, amfi tiyatroda kaç kişinin oturma yeri varsa büyük olasılıkla yurttaş sayısı da o kadardır. Çünkü amfi tiyatro bir toplantıda o kadar insanı alır ve burada hepsinin konuşabilmesi imkânı sağlanmış olur. Arendt'in politik deneyimimizin kökenine yeniden taşımaya, yeniden inşa etmeye çalıştığı şey, bu karşılıklı konuşabilme olanağı. Antik Yunan'a, yalnızca bu sınırlı sayının karşılıkla konuşmaya olanak vermesi nedeniyle işaret ediyor. Arendt'in birçok yazısını okumuş bir insan olarak, benim gördüğüm Arendt'de hiç de böyle bir nostalji olmadığı gibi, zaten nostalji benzeri tutumlara da karşı bir yapısının olduğu. Yani bir idealize

edişten ziyade sadece ne dediğini daha iyi anlatabilmek için bulduğu örneklere işaret ediyor.

Arendt sanki Yunan daha iyiymiş de oradan buraya gelirken çok şeyi kaybettik, unuttuk tarzında konuşuyor.

Ama geleneği olduğu gibi kabul etmek gibi bir şey yok Arendt'te. Geleneğin bir kültürel geçmiş olarak yeniden kurulması olanağından söz eder. Bu da ancak kamusallığın, bir birey anlayışının, inisiyatifin gerçekleşmesi için gerekli ortamın sağlanması yoluyla gerçekleşebilir. Kısaca gerçek bir eylem alanı ve bu eylemin anımsanabildiği bir aktarma ortamının sağlanması gerekiyor. Gelenekten Arendt'in anladığı şey bu. Yoksa bir otoriter yapının bir şekilde aktarımından söz etmiyor, tam tersi. Buradaki sadece tek bir özelliği açısından, karşılıklı konuşabilmenin olanağı ve bu inisiyatifi ortak alabilmenin olanağı üzerine *polis*ten söz ediyor. Başka hiçbir şey yok.

Eyleme bir temel insani özellik atfediyor mu Arendt? Yani *İnsanlık Durumu*'nda, insan doğasından konuşmaktan, bir felsefi antropoloji geliştirmekten sürekli kaçınıyor. Fakat bu eylem, sevgi, konuşma kavramlarıyla yine bir insan doğası tanımlaması yapmıyor mu? Mesela ilişki kurmanın temeli sevgi dedik ama kamusal hayata girince erdemler devreye giriyor ve daha pre-sokratik cesaretlilik, dayanaklılık gibi kavramlar öne çıkıyor, burada sevgi orada sanki özel alana ait, antik Yunanın deyimiyle kadınsal bir erdem gibi kalıyor. Çünkü kamusal hayatta ayakta kalabilmek için yetmez, başka bir erdem biçimi gerekli. Atılmak, inisiyatif almak, hatta geçmişiyle bağlantıyı kesebilmek

gibi diasporik deneyiminden mülhem kavramlar ortaya çıkıyor.

Arendt'te böyle bir şeyi söylemek son derece sıkıntılı. Çünkü bu kardeşlik hiçbir şekilde kadınlara ait bir şey değil. Hatta birçok bakımdan tam tersine. Arendt, yardım kuruluşları [*charity*], cemaatler [*brootherhood*] türünden ayrı gruplaşmaları, bu gruplaşmalar kime ait olursa olsun, kamusal alana bir tehdit olarak görüyor. Çünkü böyle gruplaşmalarda, yapılan işin ereğinin kendinde olmaması, eşitlik ilkesinin yerini hiyerarşik ilişkilerin alması durumu geçerli Arendt'e göre. O yüzden de kamusal anlamda böyle yapılanmalara karşı, hiçbir şekilde bunları kabul etmiyor. Ayrıca bu türden oluşumlar, her zaman birbirine karşıt grupları da beraberinde getirdiğinden, olası bir sıkıntıyla da karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. Bu karşıtlıkta hiçbir şey ortak kurulamıyor; ya birinde ayrı ya öbüründe ama ayrı ayrı kuruluyor. Ardından bunlardan hangisi iktidarı ele geçirecek araçlarla hareket edebiliyorsa diğerinin üzerine bir baskı kuruyor. Genel deneyim bunu gösteriyor bize. Zaten sorgulamaya çalıştığı şey bu. Eleştirileri bu türlü yaklaşımların ortadan kalkmasına yönelik ve bu anlamda da eleştirisi bana çok anlaşılır geliyor. Açıkçası bireyin inisiyatifi dediği şeyi de, öyle bir kardeşlik ya da benzeri türden bir gruplaşmada da göremezsiniz. Yapıca bunlar hiyerarşik ilişkilerdir. Belli bir ortak kabul vardır, bu kabulden kendi payınızı almak zorundasınızdır. Bu kabulden pay almak için de inisiyatifinizi, yargılama yeteneğinizi ayraca almanız gerekir.

Arendt'in bireyi sosyalleşebilir mi diyesi geliyor insanın.

Arendt'in önerdiği çok zor bir şey. Burada gerçekten her konuda başkaları arasında kendisi olabilmeyi sağlayacak, bunun için önceden verilebilecek bir formül yok. Çünkü

eylemin süreci dediğimiz şeyin deneyimlenmesi 'burada ve şimdi' olanla, şu anda gerçekleşen bir şey olarak karşımıza çıkıyor; yani olay her zaman burada ve şimdi olan bir şey. Ben buna belki belirli bir önyargıyla geliyorum ama bu durumu anlamak ve bu durumu yargılamak için o olayı yeniden düşünmem gerekiyor. Arendt'te onun için bu yeniden düşünmek kavramı son derece önemli.

Bu noktada, az önce bahsettiğiniz dar ölçekli gruplaşmalarda, Arendt'çi anlamda eylemi tahakkuk ettirme imkânımız doğmaz mı? Şunu demek istiyorum; bugünkü ulus devlet yapılarındaki gibi geniş ölçekli ve asla karşılaşma imkânının olmadığı o toplumsal arenada, tam da böyle küçük ölçekli gruplar kendimizi tahakkuk ettirme ya da tarihsel şartlarımızı ortaya çıkarma imkânını bize verecek olan eminler olamaz mı?

Tabii, tabii.

Yani aynı paralellikte gruplaşmalar olabilir mi buna ne diyor Arendt?

Olabilir ama burada şunu da sorabiliriz; niye Siyonist hareketin bir takım uygulamalarına karşı çıktı? Çünkü bunu ilkece, kendi yargı gücünü dışarıda bırakıp sadece belirlenmiş bir yere yönelmiş bir şey bir hareket olarak görüyordu. Arendt, bu şekilde bir oluşuma karşı, ama öbür tarafta ortak bir şey yapabilmek, ortak eylemde bulunabilmek zaten eylemde bulunabilmenin en geniş alanını sağlıyor, kamusallığı korumaya çalışmasının nedeni bu. Bağlayıcı unsur olarak herhangi din birliği, dil birliği, ırk birliği ve benzeri türden birbirimizi dışlayıcı unsurları dışarı bırakıldığında, tersine belli bir yargı ortaklığında hareket ettiğimizde, eylemin gerçekleşebileceğini ve ortak bir değişme ve ortak bir sürece dönüşebileceğini söylüyor.

O zaman bu yargının konusuna hiçbir zaman aşkın bir ilke müdahil olmuyor.

Evet; orada da bir şeye gerçekten inanmak gerekir, ama bu inandığınız şeyi ortak olarak kurabiliyor olmanız gerekiyor. Belli bir yargının ortaklığı o yüzden son derece önemli. Çünkü o sizi birbirinize bağlıyor, artık sizin şu cins ya da gruba ait olmanız değil, şu olmanız, bu olmanız değil, ama aynı şeye doğru yönelen bir harekette birleşmiş olmanız kamusallığın temel anlamı. Arendt'in, 'başkasıyla konuşabilmek için kendi yargımın olması gerekir' dediği şey bu. Yalnızca o zaman; aynı noktada buluştuğumuzda, birlikte hareket edebiliyoruz ve Arendt'in güç dediği, gerçek iktidar dediği şey bununla kurulabiliyor. Yani hepimizin belli bir konuda bir birliğe sahip olup ortak hareket etmemizde, eylemde bulunabilmemizde gerçekleşiyor.

Burada bir ön kabul olduğundan bahsedebiliyoruz. Konuşma ilişkisi içerisinde olan bireylerin, belli bir seviyede olduğuna dair bir ön kabul var. Yani bu insanların; kavramlara hâkimiyeti, düşünce süreçlerini yönlendirebilme yetenekleri, soruları doğru sorabilme, cevapları sordukları soruya göre alıp doğru konumlandırabilme, yetenekleri varsayılıyor. Yani burada, sürecin idealizasyonu üzerine oturtulmuş bir argümantasyon var. Bu gerçekten böyle midir? Yani herkes bu melekeler konuda eşit midir? Bu potansiyele sahip olanlar, bulundukları sosyo-ekonomik koşullarda bunu gerçekleştirme imkânı bulabilirler mi bulamazlar mı? Veya bu farklılıklara sahip insanlar bir araya geldiklerinde, ve inisiyatif alarak o güzel bir noktaya bu anlamda ulaşmaya çalışsalar bile; bu basit dil koşullarından dolayı, onların iradelerinin, beklentilerinin, istekle-

rinin haricinde bir negatif sonuca ulaşmaları gibi bir ihtimal söz konusu değil midir?

Arendt'in terminolojisiyle insanlar iyi niyetli eyleme yönelik olsalar bile; bu yapılar, süreçler, potansiyeller ve potansiyellerin gerçekleştirilebilme anlamında insanın sahip olduğu anlamlar, sosyo-ekonomik, psikolojik, genetik yapısı belirli kısıtlamalar getirmiyor mu? Kavramlara hâkim olduğu halde analitik düşünebildiği halde bile, bu yapılar devreye girip süreci akamete uğratabilir. İnsan eyleme yöneldiği zaman istemeden bunlar devreye girebilir. Yani insanın kendisinin bile, üzerinde hâkim olamadığı, tamamıyla yönlendiremediği alanlar olduğu ortaya çıkıyor burada. Bu eyleme yönelik hale geldiğinde daha da derinleşmeye başlıyor. Böyle tip bir problemler Arendt'in çizdiği çerçevede nasıl ele alınıyor?

Ama zaten eylemin kendisinde bu sorun var. İnsanların neyi ne ölçüde yapabileceklerine kim karar verebilir ve bu nasıl öngörülebilir? Aynı şekilde eylemle ilgili en önemli sorun da eylemin kendisindeki öngörülemezlik sorunu. Onun için bir eylemi bir erek doğrultusunda yapamıyorsunuz; siz bir şey tasarlıyorsunuz ama bu tasarı çoklukla, hatta bazen tamamen yolundan şaşabiliyor. Bunu kontrol edemiyorsunuz. Bu demin verdiğim o toplar örneğinde olduğu gibi, gidişi; birbirlerine olan etkilerini bir yerden sonra öngöremiyorsunuz. Bu eylemin doğasında var, çünkü başkalarının eylemleriyle sizin eyleminiz, iç içe geçiyor, bu etkilerle devam ediyor bir noktadan sonra. O yüzden de bir eylemi, kendinde bir erek olarak gerçekleştirmek, o anki duruma göre gerçekleştirmek esası oluşturuyor. Yoksa onu bir ereğe yönelmiş olarak yapmak değil. Sonuçta bu öngörülemezliğin zaten eyleme içkin olarak bulunduğu kabulüyle başlamak gerekiyor.

İki kişi bir araya geliyor ulaşmaya çalıştıkları bir amaç var ama bu saydığım sebeplerden dolayı oraya ulaşamıyorlar. Oysa iki kişi de aslında eylem sırasında içinde bulundukları sürece hâkim değiller. Verdiğiniz örnekteki gibi ideal bir durum, kaostan çıkan bir kozmos gerçekleşmiyor çoğu zaman.

Arendt hiçbir şeyi idealleştirmiyor aslında, tam tersine idealleştirme durumuna karşı bir şey geliştirmeye çalışıyor. Çünkü idealleştirme durumunda ister istemez "ortak iyi" gibi bir erek oluşturuyorsunuz. Bu erek için bir takım araçlar kullanmaya başlayabiliyorsunuz. Arendt diyor ki, o iyi erek doğrultusunda her şey meşrulaştırılabilir. Dolayısıyla da aslında değerli olan, yani gerçekten bir anlamı olan ilişki, o etkinliğin niyetinde bir yerde saklıdır, ereğinin gerçekleşmesinde değil. Yine burada çok Kantçı Arendt. Niyetin önceliği var. Çünkü zaten sonucunu bilemiyorsunuz.

Bu noktada Arendt'in bize anlattığı birey, aslında Kant'ın anlattığıdır, yani önyargılardan bağımsız bir birey. Böyle bir bireyin sosyal gerçeklik alanında yok. Öncelikle bunu söyleyeyim.

Önyargısız zaten var olamayız, evet.

Klasik aydınlanma ciddiyeti aslında Arendt'in anlattığı.

Hiç değil.

Yani bir araya gelmek bizatihi kendinde bir değer olamaz. Mesela bizim buraya gelişimiz bir araya gelme örneği, fakat Irak'a müdahale etmek için de insanlar muhtemelen bu şekilde bir araya geldiler. Kötülük yapmak için de insanlar bir araya geliyorlar. Bir araya gelişin kendisi kendinde iyi ise, bunlar nereden çıkıyor o zaman? Diğer sorum da

ikna meselesi üzerine olacak. Şunu sormak istiyorum: İşçiler burjuvaziyi ikna edebilirler mi? Böyle bir masa etrafına gelip, işçi sınıfı burjuvaziyi ikna edebilir mi veya köle efendiyi ikna edebilir mi? Son olarak da şunu eklemek istiyorum; eşitlik bir varsayımdır, farazi bir şeydir. Bir varsayım olarak eşitliği alıp, Arendt bize bir hikâye anlatıyor ama hayatta eşitsizlik söz konusu. Bu gerilimi nasıl düşürmek gerekiyor?

Birincisi, önyargı meselesinde Husserl, Heidegger ve Arendt arasında bir fark yok. Bir kere yargı dediğiniz şey, önyargıyla başlar. Biz önceden oluşturduğumuz yargılarımızla zaten kendi tarihselliğimizi oluştururuz. Dolayısıyla bir durumla karşı karşıya geldiğimizde zaten yargılarımız bulunuyor. Burada Arendt tarafından bize önerilen şey, yeni durumu yeni koşullarıyla değerlendirerek, yeni bir yargıya varma olasılığını açık bırakmak, böylece de sadece önyargılarımızla koşullu kalmamak. Burada artık önyargı yeniden kurmak üzere sahip olduğumuz, yeni bir yargının koşulu haline geliyor. Bu kurma işi son derece zor bir şeydir. Çünkü biz genelde daha kolaya kaçma eğilimi olan varlıklar olarak, önceki yargılarımızı devam ettiririz. Sorunlu olan, hiçbir değişikliği tanımadan, durumu aynı şekilde devam ettirme eğilimi, önyargıların mutlaklaşması. Oysa burada bize önerilen şey, her durumun yeniden yargılanması ve yeniden kurulması bu birinci nokta.

İkincisi, grupların bir araya gelip, iyi ya da kötü kararlar alması gibi bir durumdan söz edecek olursak, Arendt'in bugün hiç değinmediğimiz çok ilginç bir başka kavramı var 'kötülüğün sıradanlığı'ndan söz ediyor Arendt. Kötülüğün sıradanlığı dediği şey, tam da bu yargılama durumundan kaçınmak. Zaten Eichmann davasında kullandığı bu ifadede anlatılan, varolan koşullar üzerine hiç düşünmemenin sıra-

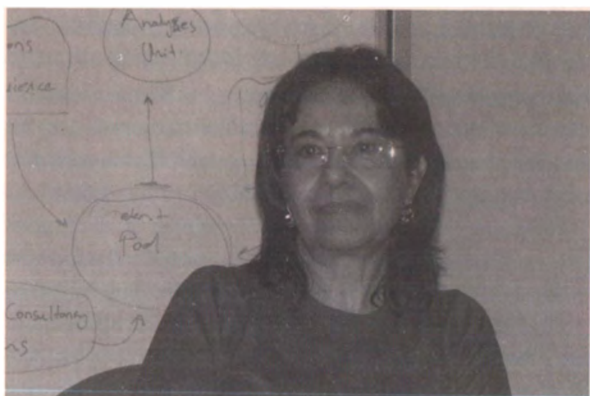
danlığıdır. Eichmann kendisine verilen emirlere itaat ederek –böylece görevini en iyi şekilde yaparak– son derece Kantçı bir eylemde bulunduğunu ileri sürüyor. Şimdi maksimlerden anlayacağımız buysa tabii haklı! Ama burada karşımıza çıkan olgu, düşünme ve yargı verme edimlerinin hiçbir değerlendirilmeye konu edilmeden, emir-komuta gibi otomatik bir sürece aktarılması. Dolayısıyla da son derece sıradan bir durum ve bu durumun ortaya çıkardığı bir kötülük var. Sonuç olarak Arendt'in 'kötülüğün sıradanlığı' dediği şey, tam da bu yargıdan kaçma ya da yargıda bulunmamayla karşımıza çıkan sıradanlık ve neden olduğu kötülük aslında.

Üçüncü noktaya da gelecek olursak, işçiyle patronun, bitmeyen mücadelesi konusu. Fakat diyalog için zaman içerisinde işçi birlikleri oluştu değil mi? Bunlar da aslında son derece politik örgütlenmeler. Belli bir görüş, bir yargı konusunda karşıdakileri ikna etmek için bir araya geldiler ve zaman içerisinde işçi olmadan, işverenin de bir şey yapamayacağını anlatacak güce kavuştular. Burada da yine, ortak hareketin gerçek güç, yani iktidarın gerçek kaynağı olduğunu görebiliyoruz. Zaten Arendt'in *İnsanlık Koşulu*'nun başında söylediği şey, kendisinin bu kitapta hiçbir şekilde her şeyi çözümleyen bir kurtuluş vaat etmediği, çünkü her zaman gerçek çıkış noktaları başkalarının bakış açılarının ortaklığında karşımıza çıkacağı, kendi yapmak istediği şeyin, yeniden düşünmeyi anımsatmak olduğu. Bana göre de bir filozofun yapabileceği en büyük katkı, insanları yeniden düşünme olanağına çağırmak ki; bana göre Arendt bunu epeyce iyi yapıyor.

Arendt bizi düşünmeye çağıran klasik filozof tipinde değil mi? Bu bakımdan da aşmaya gayret ettiği *teōria-praksis* geriliminin üstesinden gelmeye muktedir değil. Tıpkı Arendt; Heidegger'in de yaptığı gibi, Derrida'nın da yaptığı gibi gerçek bir filozof

kimliğiyle bizi düşünmeye çağırıyor, yani teoriye çağırıyor.

Hayır, çünkü Arendt için düşünmeye çağırmak, yargıya çağırmak demektir. Yargıya çağırmak ise, yargının içeriği olan şeylerle ilişkiye çağırmak demektir. Arendt'te bu çizgiyi göz ardı etmemeliyiz, zaten metafizik gelenek içerisindeki düşünürlerle farkı burada. Bu düşünürlere Heidegger ve Derrida'yı da ekleyemeyiz. Arendt'te içeriğin deneyimini edinme tamamen *praksis* alanının konusu, ancak bu *praksis* bir yerde toparlanmak, bir yargıya dönüşebilmek için düşünmede 'bir araya' gelmek zorunda. Arendt, burada bütün deneyimlerin gerçekleştiği dünya kavramıyla, bir bütün olarak bu dünyayı oluşturan şeylerle, bizi ilişki kurmaya çağırıyor, bu nedenle onun sözlerinden sadece teoriye çağırma anlamını çıkaramayız.


Unit.
Pool
Consultancy

Arendt ve Sahici Politikanın İmkânı

Fatmagül BERKTAY*

("Politika: Bir Özgürlük Vaadi" **makalesini temel alan bir söyleşi/konferans)**

Arendt zor bir filozof. İnsan Arendt'i okudukça onunla bir türlü helalleşemiyor ve sürekli yeni bir şeyler keşfediyor. Kitabımı yazarken sürekli şurada durup her yazdığıma bakıyormuş gibi; durmadan "doğru anlıyor muyum, doğru aktarıyor muyum, ben neredeyim o nerede, aradaki sınırlar nerede?" gibi sorularla karşımda duruyor sanki. Yani yazarken zorlandım çok diyebilirim. Bunu neden anlatıyorum? Bunu özellikle sizinle paylaşmak istedim çünkü sizden geri bildirim almak da, bunu sizinle paylaşmak da benim için önemli. Ama ilk başta dediğim gibi, Arendt'in her okuması insanda yeni bir açılım, bir ilham uyandırıyor.

---

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi. Bu oturum 25.04.2011 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

** Bu makale, *Dünyayı Bugünde Sevmek, Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, (Metis Yayınları, 2012) kitabında yer almaktadır.

Bir de şunu da söylemeden edemeyeceğim. Başka bir yazı yazıyorum şu ara. Bir anlamda bu kitabı bitirmemek için ha bire başka işler buluyorum kendime. Bir de arada bir aşure falan pişiriyorum. Benden aşure bekleyen varmış gibi! Yani Arendt kitabını tamamlamayayım da ne olursa olsun. Vaktiyle Caroline Ramazanoğlu'nun *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* adlı kitabına bir önsöz yazmıştım. O sırada henüz Arendt çalışmaya başlamamıştım ama orada taraf olma, tavır alma gibi konularda neredeyse Arendt okuduktan sonra, şimdi formüle ettiğim şekilde düşünceler serdetmişim. Yani insanlar hayat deneyimleri, entelektüel birikimleri vb. dolayısıyla bazen bazı yazarlara, bazı düşünürlere hazır oluyorlar. Burada bir örtüşme oluyor. Bunun da hem zor, hem keyifli bir şey olduğunu söylemek istedim size.

Politikayla totalitarizmin karşıtlığı meselesiyle başlıyor bu makale. Çok önemsediğim bir yazar olan Ursula Le Guin'in "hakikat bir tahayyül meselesidir" sözü var, başında. Le Guin'in hayata bakışı ve kavrayışı ile Arendt'in düşüncesi arasında bir örtüşme olduğunu ve her ikisinin de bana çok yakın geldiğini söylemem lazım. Özellikle Ursula Le Guin'in *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar,*[1] adlı Metis'ten çıkan düzyazıları vardır, çok güzeldir, zaten ben her yazdığını çok severek okurum.

Bu totalleştirme ve politikayı yok etme eğiliminin hem 20. yüzyılın tarihsel deneyimleri tarafından kanıtlandığını görüyoruz ama bugün de gördüğümüz bir şey; yani sadece geçmişte kalmış, Stalinizmle, Nazizmle falan ilgili bir şey değil. Günümüzde bu eğilimin varlığı, başlı başına, Arendt'e olan ilgiyi zaten açıklıyor. Yani 1990'lardan itibaren son 20 yıldır bütün dünyada neredeyse herkes Arendt çalışıyormuş meğer! Bu da tabii tesadüf değil. Bir kere Arendt'in politika

1 Ursula K. Le Guin, *Kadınlar Rüyalar, Ejderhalar*, çev. Bülent Somay ve Müge Gürsoy Sökmen, Metis Yayınları, 2011.

anlayışının reel politikayla ilgisinin olmaması çok çekici geliyor. Gerçekten de, toplumda insanların salt iktisadi hayvanlar olmaktan farklı bir biçimde var olabilecekleri ve benzersizliklerini algılayabilecekleri, yurttaş olarak değerlerinin servetlerine, statülerine falan bağlı olmayacağı bir kamusal alan yaratılması hayali, tahayyülü kendi başına çok önemli.

Aynı zamanda Arendt'in politik olana vurgusu da dikkate değer. Yani, politikanın ötesinde "politik olan" meselesi... "Politik olan" derken neyi kastediyoruz? Esas olarak bir toplumun kendisini birlik olarak algılayabildiği bir kurucu güce işaret ediyoruz. Politik mekanizmalar, politik kurumlar vs. başka şey, bir *politik gövde* oluşturmak başka bir şey. Ve Arendt'in politika anlayışı, bir anlamda ontolojik düzeydeki bir eşiğe ya da bir momente tekabül ediyor.

Bu noktada yönteme, yani Arendt'in politika teorisinin eklektik niteliğine bir vurgu yapmak gerekir. Tutarlı bir sistem yaratmaya çalışmadığını, tam tersine buna karşı bir çabasının var olduğunu anlamak lazım. Bu bizim geleneğimizde, özellikle de sol geleneğimizde hiç sevilmeyen, tepki duyulan bir tarz. Ayrıca, gençken her şeyin yerli yerine oturduğu, düzenli, her şeye cevap bulabildiğiniz sistemler hepimizin hoşuna gider. Bunlarda her şeyin yanıtı vardır ve üstelik basittir, herkes bunu anladığı vakit dünya değişecektir. Dünya değişir tabii ama o kadar basit ve kolayca değişmediğini benim yaşıma gelince anlıyorsunuz. Ve her şeye basit cevapların olduğu kapalı sistemlerin de fazlasıyla kolaycı, indirgemeci olduğunu, üstelik estetik de olmadığını daha iyi kavrıyorsunuz.

Arendt'in politika teorisi, deneyimle ve olgularla çok yakından ilgili. Tamamen deneyimden kaynaklanıyor, olgulara dayanıyor. Şimdi bunu Arendt'e söyleseniz belki hoşuna gitmeyebilir ama son derece maddeci bir yaklaşıma, olgulardan kaynaklanan bir yaklaşıma sahip. Ama tabii salt bununla sınırlı değil. Ve insanın kendi yaşanmış deneyimi ile

politika ve politik sorumluluk arasında bağ kurması da çok önemli. Arendt, "Reichstag yangınından itibaren kendimi sorumlu hissettim" diyerek politikayla ilgilenmeye başlıyor. O zamana kadar gerçekten esas olarak bir felsefecidir. O yangından sonra başka bir şey oluyor. Politika ile yaşanmış deneyim ve olgular arasındaki ilişki çok önemli. Bu açıdan düşüncenin esas doğum yerinin deneyim ve olgular olduğunu söylüyor.

Bu arada bildiğiniz reel politika var her yanımızda. Politika dendiği zaman başta öğrencilerimiz, ama sadece onlar değil, hepimizin aklına kötü şeyler geliyor. Kirlilik geliyor, elimizi bulaştırmak istemeyeceğimiz bir şey geliyor. Sonuç olarak da bunlar çok derine gitmiş, kök salmış önyargılara yol açıyorlar. Zaten o yüzdendir ki, politikayı yeren bir laf söylediğiniz vakit hemen karşınızdaki insanlarda bir karşılık, bir refleks bulursunuz. Yani Goebbels'in dediği, "politikacılar çözümsüzlük üretiyorlar, biz ise çözüm üretiyoruz" lafı insanlara çok doğru gelir. Çünkü herkesin kafasında o tür önyargılar var. Ama Arendt, bu ön- yargılar ile, aslında politikayı ortadan kaldıran önyargılar ile politikayı karıştırmamak gerektiğini söylüyor. Bunun için de gene bir normatif ayrıma başvuruyor. Sahici (otantik) politikayla sahte politika ayrımı yapıyor ki burada da bir Heidegger etkisi bulmak mümkün. Aynı zamanda Aristoteles'ten de tabii çok besleniyor.

Sahici politikanın özü nedir? Arendt'e göre, sahici politikanın özü eylemdir. Özgür eylem dediğiniz şey, bütün o özgürlüğü içinde, ancak bazı yerlerde gerçek anlamda parlayıp sönüyor. Tarihsel olarak "iyi talih anları" dediği devrimlerde bunu görmek olası. Buradaki sorulardan biri, bir parantez içinde, şiddet ile politika arasındaki ilişki konusunda bir çelişki olup olmadığı meselesidir. Şiddeti bir politik araç olarak kullanmak ile halkın kendiliğinden parlayan şiddeti arasında bir fark var. Örgütlü, planlanmış bir partinin vb. şiddeti ile, yani "iktidar namlunun ucundadır" demek ve bunu bir strateji olarak kavrayıp gerçek politikanın yerine geçirmek

ile, herhangi bir yerde kendiliğinden patlayan bir halk eyleminde ortaya çıkan şiddet arasında bir fark olduğunu düşünüyor. Zaten eylem; ona girişirken amacımız ve niyetimiz ne olursa olsun, sonuçları tahmin edilemez bir şeydir, bir kere başladıktan sonra kontrol edilemez, dolayısıyla sonuçları bizim niyetlerimizden çok farklı olabilir. O yüzden özgürdür. Arendt devrimlerin, o iyi talih anlarının parlayıp söndüğünü ve kaybolduğunu düşünse bile gene de bunların özgür, sahici politika için bir standart oluşturduğunu da söyler. Ama zaten biliyorsunuz Arendt'te boşu boşuna reçete aramamak gerekir. Bu onun yöntemine ve düşünme tarzına tamamen aykırı bir şey. Ne yapıyor? Dar kuramsal anlamda, kurumları, normları vb. araştırmaya, tanımlayıp kalıplaştırmaya girişmiyor; politik olanı kavramaya ve bunu anlamlandırmaya çalışıyor. Dolayısıyla bu "anlamak", bana sorarsanız, Arendt'in bütün entelektüel uğraşının kilit kavramlarından bir tanesi, belki de birincisi. Anlam arayışı meselesinin bana da çok yakın geldiğini ifade etmem gerekir.

Sahici politika, otantik politika olanağı kalmadığı zaman, yani açık kamusal alan yok edildiği zaman onun yerini totaliter tahakküm alır, hatta şiddet alır. Bunlar belki politikanın görünümleri olarak kabul ettirilmek istenir ama Arendt'çi anlamda bunlar, anti-politika biçimleridir. Ve hem *Eichmann Kudüs*'te[2] hem *Totalitarizmin Kökenleri*'nde[3]; gerçek yurttaşlığın yok olmasını, yani tıpkı politikanın anti-politikaya dönüşmesi gibi yurttaşlığın da sahte yurttaşlığa ya da anti-yurttaşlığa dönüşmesini anlatır. Peki, bu noktada sahici politikanın anlamı nedir? Hatta Arendt bir yerde politikanın hâlâ bir anlamı var mıdır sorusunu bile soruyor. Bu apaçık

---

2 Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı & Eichmann Kudüs'te*, Metis Yayınları, 2009.

3 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm;* İletişim Yayınları, 1997. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*, İletişim Yayınları, 1998.

umutsuz bir soru ama buna umutlu bir yanıt veriyor. Bunun cevabını da "başlangıç mucizesi"nde buluyor. Kastettiği bir aşkınlık değil. Mucize derken mucizeye genelde yüklediğimiz o aşkın anlam değil, buradaki. Zaten belki de Arendt'te benim en değerli bulduğum şeylerden biri, aşkınlıkla bir ilgisinin olmaması. Aşkınlık ihtiyacı, inanma ihtiyacı vs. bütün bunlar ayrı bir şeydir ama kurduğu teori, düşünme tarzı aşkın bir düşünme tarzı değil, yani başka bir yerlerden bir deva beklemiyorsunuz.

İnsanın başlangıç yapabilme yetisi var. Başlangıç yapabilme yetisi, her insanın yeni bir şeyler başlatma, yeni eylemde bulunabilme yetisiyle ilişkili. Bizzat insanın kendisinin, yeni bir başlangıç olması mucizevî bir şey. Ve bu insan doğanın içerisinde fakat anlam, doğanın ötesinde ortaya çıkıyor. Doğanın ötesine geçen özgür eylemleriyle ortaya çıkıyor. Tabi Arendt'teki bu insan anlayışının, varoluşsal bir insan anlayışı olduğu açık. Verili bir insan doğası yok, insan kendini yaratan bir varlık. Sabit bir insan doğası olmadığı gibi, politika da verili bir şey değil, doğal bir şey değil, insan birlikteliğinin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Dolayısıyla politik birlik, "politik olan" dediğimiz şey kendiliğinden var olan değil, ulaşılan bir şeydir; mesela Platon'daki gibi kendiliğinden verili bir şey değildir. Politika insanlar arasındaki uzamda doğar. Politika, ilişkiler biçiminde kurulur.

Kamusal alan tartışmasında genelde bu toplumun tam da anlayamadığı noktalardan biri bu. Kamusal alan dediğimiz zaman hep böyle dört duvarı olan devlet dairesi gibi somut bir şey anlaşılıyor. Hâlbuki kamusal alan dediğimiz, insan ilişkilerinden oluşan bir şeydir. Şurada bir kamusal alan oluşturmamız gayet mümkün. Çünkü burada kendi dışımızdaki bir şeylerle ilgileniyoruz. Hele hele birlikte bir karar falan alacaksak işte size *par ex-*

cellence bir kamusal alan. Bunu, yani insan ilişkilerinin, insan birlikteliğinin sonucu olan kamusal uzam olarak anlamak ve orada eylemek meselesini kavramak o kadar kolay değil. Bununla birlikte, hem popüler kültürde gördüğümüz, hem de bin yıldır okullarda okuduğumuz politika anlatılan da bunun çok dışında. Değil mi? Hepiniz bilirsiniz mesela Weber'de yönetim, başkası yerine karar vermek, onlar üzerinde iktidarı uygulamak, yönetmek, olayların akışını denetleyebilmek vs. anlamına gelir; devlet de, şiddet uygulama tekeline sahiptir. Clausewitz'i hiç saymıyorum bile. Carl Schmitt de keza böyle. Arendt'le Schmitt arasındaki ilişki de dikkat konusudur. Arendt o kadar çok okuma yapıyor ki, birçok yerden de birçok şey alıyor. Schmitt'in politika anlayışının, dost düşman anlayışının Arendt'ten ne kadar farklı olduğu çok açık. Yalnız yine de belirtmek gerekir ki, Arendt çok ciddi bir şekilde Schmitt okuyor. Ayrıca Schmitt'in de Arendt gibi, politikayla ekonomiyi birbirinden net bir biçimde ayırması da önemli bir nokta. Ama tabi Arendt'te dost-düşman ayrımı yoktur. Yani Schmitt ekonomik olanla politik olanı ayırırken, bir de ben ve öteki ayrımını çok derinleştirir.

Arendt'in iktidar kavrayışı, tamamen ortak hareket edebilmek ve ortak bir şeyler hâsıl edebilmek sonucunda ortaya çıkıyor. Bu kavrayış kadın politikası için de çok uygun bir yaklaşım. Kadınlar, kadın hareketleri, çok uzun bir zaman Arendt'i bir düşman gibi algıladılar, onu maskülen söylemin bir parçası gibi gördüler. Ancak 90'lardan sonra nasıl açılımları olabileceğini düşünmeye ve bunun üzerine yazmaya başladılar. Tabii ilk başta dediğim gibi, Arendt'te öyle kapalı bir sistem yoktur, eklektiktir deyip geçiyorum, ama bunu kabullenmek çok zor. Her halükarda yeniden okurken

bu düşünürlere bir şeyler empoze etmek, kendi kafamızdaki sistemleri, kalıpları empoze etmeye çalışıyoruz. Daha yeni yeni entelektüel iklimde Arendt özelinde bu kalıpları kıran çalışmalar var.

Politikanın doğum yeri Antik Yunan olarak kabul edilir. Çünkü Arendt, politik olana bakarken bir metafor olarak eski Yunan kentini, sitesini, "polis"i kullanıyor. İlk politik birliktelik biçimi olarak "polis"i kurguluyor. Bu nedenle, çok uzun bir zaman "Arendt eski Yunan hayranıdır, nostalji içindedir, şudur budur" dendi. Oysa Arendt "polis" idealinin hiçbir yerde tam olarak gerçekleşmemiş olduğunu da söyler. Bu eleştirilerin, yine, o kafadaki belli kalıplara uydurma anlayışıyla bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Bence Arendt –başka birçok yazar da bunu söylüyor– "polis"i, hakikaten bir metafor olarak kullanıyor. Ve oradan bugün için ne öğrenebiliriz, ne çıkarabiliriz, bugün bir şeyleri eleştirmekte ve bir şeyleri ortaya koymakta ondan nasıl yararlanabiliriz? diye bakıyor. Bu Arendt'in hep yaptığı bir şey; birçok düşünürü, birçok yazarı aynı şekilde okuyor. Ve bu, arkadaşlar, bana yöntem olarak çok önemli geliyor. Birilerinin hakkını vermek anlayışı... Entelektüel iklimde pek görülmeyen bir şeydir,bu. Sırf dipnot vermek vermemek, intihal yapmak yapmamak gibi bir formalizmi kastetmiyorum, ama birisinden bir şey öğrendiğiniz zaman onu hatırlamak, ona bir selam yollamak ve aslında bilginin nasıl bir bütün olduğunu ve nasıl taş taş üzerine konarak ve birlikte karşılıklı konuşarak -konuşarak derken düşünürlerin birbiriyle konuşmasını da kastediyorum- oluştuğunu ve bildiğimiz her şey için, olduğumuz her şey için de aslında başkalarına teşekkür borçlu olduğumuzu öğretir bize, Arendt. Ve bunun aynı zamanda çok değerli bir hayat dersi olduğunu da düşünürüm. Çünkü sürekli, anlam başkalarındadır, anlam ötekilerdir diyor. Levinas'ın, " ahlâk ötekinin yüzüyle başlar" demesinin de ötesinde bir şey. Levinas'ta daha dindarca bir şey vardır. Arendt ise tamamen insan olarak hepimizin varlığımızı ilişkilerimi-

ze ve bir anlamda "seyircilerimize", yani başkalarına borçlu olduğumuzu ve o borcu eda etmemiz gerektiğini hatırlatıyor. Bunu hep yapıyor. Walter Benjamin okuyor, oradan bir şey çıkarıyor, Carl Schmitt okuyor oradan bir şey çıkarıyor, Heidegger'den bir şeyler çıkarıyor ve mesela insanlar ondan sonra şeyi tartışıyorlar. Vay bak hâlâ Heidegger'i savunuyor... Arendt de insan sonuçta, herhangi bir insan; bütün hayatı boyunca kimlerle karşılaşmışsa, kimlerden bir şeyler almışsa, vermişse, kavga etmişse, eleştirmişse ve sair ya da tam tersi olmuşsa ama bütün bunlar etkileşim. Ve insan bütün bunların bir hâsılası. Bir ara, Heidegger Arendt ilişkisi üzerine epey okuduğum için ayrı bir bölüm yazar mıyım diye düşünüyordum. Belki sonra makale yazarım ama öyle bir bölüm yazmayacağım. Ama hemen her yerde Heidegger'den aldığı, verdiği, eleştirdiği, kabul ettiği şeyleri falan, gördüğüm kadarıyla, aktaracağım.

Bence Arendt'in yöntemi her şeyden önemli. Anlattığı tarihsel anlatıyla her zaman aynı fikirde olmayabilirsiniz. Olgulara ters düşebilir. O yüzden örneğin tarihçi Hobsbawm kızar olguları çarpıtıyor ya da bilmiyor diye. Olabilir; zaten sosyal bilimlerde rivayet muhteliftir. Ama yönteminiz nedir? Hangi araçlarla bakıyorsunuz dünyaya? Ne kadar geniş bakıyorsunuz? Önemli olan bunlardır. Yani Arendt okurken, Kant'ı, Gadamer'i ve başka bir sürü şeyi de okuyabilir ve düşünebilirsiniz.

Özgür olmak ve *polis*te yaşamak aynı şeydir der Arendt ve orada Sophokles'in *Antigone*'sini örnek verir. Kral Kreon otoriter bir tirandır ve bana nasıl yöneteceğimi *polis* mi öğretecek diye sorar sonra da kendisi cevap verir: Hayır benden başka kimse *polis*te buyruk veremez! Oysa o zaman *polis*, *polis* olmaktan çıkar! Yöneten-yönetilen ayrımının, emir-komutanın bu kadar tiranca biçimde kurulduğu yerde, *polis* artık *polis* değildir; çünkü orada iknaya da yer yoktur, kimsenin kimseyi dinlemesine de yer yoktur. İknanın ve sö-

zün olmadığı yerde de politika yoktur. Politika olmayınca da gerçek anlamıyla *polis* olmaz.

Bu "akıl öğreten yurttaşlar"dan totaliter yöneticilerin nefret ettiği çok açık, dolayısıyla politikadan da nefret ediyorlar. Çünkü otantik politikayı mümkün kılan en temel iki şey: farklılık ve özgür eylem olanağı. Politikayı mümkün kılan birlikte yaşamanın anlamı üzerine düşünürken, *Human Condition*'da[4] bildiğiniz varoluşsal insan anlayışına dayanan temel kategorilere gelmek gerekiyor: emek-iş-eylem. Emek-iş-eylem ayrımını yapabilmek için de polis örneği önemli. Çünkü hane, *oikos*, ekonomi vs. oradan geliyor. *Polis* kavramında, hane alanı ile kamusal alan ayrımı, özel alan kamusal alan ayrımı çok derin. Hatta bizim hoşumuza gitmeyecek kadar derin. Ama böyle bir analitik ayrım yapılabilmesi anlamayı çok kolaylaştırıyor. Ayrıca *oikos*ta mutlak bir egemenlik olduğunun, *pater familias*'ın [*aile reisinin*] köleler ve kadınlar üzerinde mutlak egemenliği olduğunun çok farkındadır. Bunun farkına varmaması, ya da göz ardı etmesi söz konusu değil, ama orada başka bir şeyle ilgileniyor Arendt. Bir yanda *homo faber*in ve *animal laborans*ın yaptığı ve hayatın sürekli yeniden üretilmesini içeren zorunluluk alanı var. *Animal Laborans*'ın emek [*labor*] sahası, yemek yapıp yemek gibi sürekli tüketilen şeylerden oluşur; sonucunu alacağınız kalıcı şeyler değildir. *Homo faber*in yaptığı iş sonucu ortaya çıkan kalıcı nesneler ise biz gittikten sonra da var olmaya devam eder. Arendt orada biliyorsunuz "ortak dünya" kavramından

4 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

söz ediyor ve "aramızdaki masa" gibi bir metafor da kullanıyor ve diyor ki bu masa ortadan kalktığı zaman aramızdaki ilişkiler de ortadan kalkar. Bu da bana biraz *1984*[5] romanını hatırlattı. Winston Smith Londra'ya gider, Londra tamamen değişmiş, o bildiği eski şehir olmaktan çıkmıştır, geçmişini yitirmiştir, tarihi kalmamıştır. Dolayısıyla artık "ortak bir dünya" oluşturmaktan çıkmıştır. Buradan şehir ve kültür meselelerine girilebilir. Dedim ya, Arendt insanı biraz dağıtıyor! Geri dönersek, bu işin [*work*] yarattığı süreklilik var ve o sayede kalıcılık, yani dünyanın kalıcı niteliği gerçekleşmiş oluyor. İş süreci tabiî ki bir miktar yaratıcılığı barındırır, fakat yine de belirli amaçlara ve belirli kurallara bağlı olduğu için belli ölçüde zorunluluk niteliği taşıyor hâlâ. *Animal laborans*'ın emeği de zorunluluk niteliği taşır ve bu emeği Marksist anlamda emekle karıştırmamak gerekir. İş, emek kadar olmasa da belirli ölçüde bir zorunluluk niteliği taşır. Çünkü işi, belirli kalıplara uydurmak zorundasınız. Masayı belirli bir şekle göre yapmak zorundasınızdır. Yani iş, tam anlamıyla *özgür* değildir. Tam anlamıyla *özgür* olan şey bildiğiniz gibi eylemdir [*action*]. Çünkü sonuçları denetlenemez olan odur. Dolayısıyla gerek emek, gerekse iş *özgürlüğün* ön koşullarındandır. Ama o kadar. *Özgürlük* onların varlık nedeni, tıpkı politikanın da varlık nedeni olduğu gibi. Ancak sanatçılar ve bilim insanları gibi olağanüstü yetilere sahip insanlara hastır yaratıcı *özgürlük*, oysa Arendt'in esas derdi olağanüstü yetilere sahip olmayan yurttaşların eylemlerinde de

5 George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Celal Üster, Can Yayınları, 2012.

özgürlüğü bulabilmek. Özgürlük, sıradan insanların da girişebileceği politika alanında ortaya çıkar. Ve bu alanda eyleme girişen herkes benzersizliğini ortaya döküp yüceliğe kavuşabilir. Dolayısıyla filozofun aşkınlık karşısındaki söze dökülemeyen hayreti, bu yolla elle tutulabilir hale getirilebilir, değiştirilebilir, fark yaratılabilir ve *bu dünyaya* yöneltilebilir. Böylelikle eylemin ve özgürlüğün anlamını, tanrıların ve filozofların öte dünyasal, aşkın katından indirip, topluluğa verir. Kendimizi tahayyül ettiğimiz hakikati yaratırken bulabilmemiz, eylem sayesindedir. Bu anlamda da Ursula Le Guin'in dediği gibi hakikat bir tahayyül meselesidir.

Eylem ile özgürlük aynı şeydir diyor Arendt. Ve aynı zamanda da eylemin, çoğulluk özelliğiyle ve her bir insanın benzersiz oluşuyla da çok yakından ilişkisi var. Eylemin belki de en temel koşulu çoğulluktur. İnsanların bir tür olarak aynılıkları, insan olma konumunu paylaşmaları, ama bireyler olarak da benzersiz olmaları, farklılıkları söz konusu; ve eylem -hem türsel olarak tüm insanlarda potansiyel olarak bulunduğu için, hem de her insanda farklı farklı tezahürlerle ortaya konabildiği için- bu iki kategorinin üzerinde ve her ikisini birleştiren bir şeydir diyor. Bu da günümüzün farklılık veya çoğulluk gibi üzerine çokça konuştuğumuz meselelerinin felsefi ve varoluşsal temellerini Arendt'in bence çok güzel ortaya koyduğunu gösteriyor. Bir kere, hepimiz burada hakikaten insan olma paydasında aynıyız. Ama aynı zamanda her birimiz hakikaten benzersiziz. Bir etrafınıza, birbirinize bakın, kimse kimseye benzemiyor. Ve bütün bu benzersizlikler burada, bu ortak alanda ortaya konabilse, her birimizin getirdiği o benzersiz zenginlik bir şekilde paylaşılabilse, ortak dünyamızın şuradaki masa etrafında bile ne kadar daha iyi olabileceğini düşünmek mümkün.

Çoğulluk yeryüzünün koşuludur ancak bu kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değildir. Bu, bir insanın doğumlu olma

özelliğinden ve benzersizliğinden kaynaklanan bir potansiyeldir. Ama o potansiyelin gerçeğe dönüşmesi, işte o, politik birlik içinde olur diyor. Yani çoğulluk, çaba harcanarak oluşacak bir şeydir. İnsanı, bir anlamda insan yapan şeydir.

Bununla birlikte Arendt, eylemi sınırlandıran ve denetleyen "çitler" dediği, yasalar ve kuralların da gerekliliğine işaret eder. Eğer eylem özgürse, aynı zamanda tahmin edilemez bir ilişkiler zincirini başlatma yetisi ya da zembereğinden boşaltma olasılığı da var. Siz, o niyetle ya da bu niyetle bir eylemde bulunursunuz, fakat o bir kere ortaya çıktıktan sonra, sizin ilk baştaki niyetinizle hiç ilgisi olmayan sonuçlara pekâlâ yol açabilir. Bu da tabii çok korkutucu bir şeydir. O yüzden insanlar totaliter yönetimlere ve yaklaşımlara bu kadar yakınlık duyabiliyorlar. Her şeyin denetlenebilir olması rahatlatıcı bir şey. Hiçbir şeyi denetleyememek ise korkutucu. Tıpkı özgürlük gibi... Yani özgürlük nasıl insanın üzerinde müthiş bir yük yaratıyorsa, eylemin denetimsiz olması ve hiç beklenmedik sonuçlara yol açabilmesi de bu anlamda hem iyidir, hem kötüdür. Çitlere ihtiyaç duyulmasının nedeni, bu.

Bios Politikos'un, *polis*'teki politik yaşamın, eyleme dönüşmüş söz üzerine kurulu olduğunu söyler Arendt. Söz ile eylem arasındaki ilişki *polis*'in, yani politik birliğin esasını teşkil eder. *Polis*'in söze dayalı olması, aynı zamanda onun iknaya dayalı olması anlamına geliyor. Az önce verdiğim örnekteki gibi Kreon, "bu *polis*'te benden başka kimse buyruk veremez" dediği zaman iknayı ve sözü ortadan kaldırmış oluyor. Böyle bir ortamda politikanın olması da mümkün değil. Kaba şiddet dilsizdir, o yüzden de hiçbir zaman büyük ve yüce olamaz der, Arendt. Bu noktada, batı felsefe geleneğine karşı önemli bir cephe açmış oluyor. Bu cephe de bildiğiniz gibi, politikanın özgürlükten koparılmasına karşı açılmıştır. Esas olarak da Platon'un başlattığı ve ondan sonra da tefekkürü yüceltip politikayı hakir gören filozofların

sürdürdüğü bu gelenek aslında bir *Pyrhus* zaferidir hakikaten. Zafer kazanılır, ama sonuç politikanın ortadan kalkması olur. Bugün de aslında belki bu *Pyrhus zaferi*nin sonuçlarıyla karşı karşıyayız. Politika uzmanları, yaptıkları şeyi teknik bir iş olarak, bir uzmanlık alanı, profesyonel bir saha olarak görüyorlar. Üstelik de bu durum, profesyonel politikacıların ve iktidar sahiplerinin çok da hoşuna gidiyor. Dünyamız 21. Yüzyılda, milattan önce 5. yüzyılda olduğundan çok daha fazla uzmanlıkla malul durumunda. Dolayısıyla teknokrasi ile totaliter sistem ve rejim arasında da çok yakın bir ilişki var. Arendt bu tehlikeye çok ciddi bir şekilde işaret ediyor. Politika üzerinde Platonik felsefenin zafer kazanması, hakikaten politikanın değersizleşmesine, düşüncenin eylemden kopmasına, ve de en önemlisi –bugün hâlâ çok eleştirdiğimiz ama içinde olduğumuz– özgürlüğün egemenlik ve denetim olarak anlaşılmasına yol açıyor. Kendi kendimiz üzerindeki egemenlik de dâhil olmak üzere, özgürlük sanki istediğimizi yapabilmek ve başkasına istediğimizi yaptırabilmek, kendimizi denetleyebilmek ve başkalarını denetleyebilmek yetisiymiş gibi anlaşılıyor. İktidar kullanmak yani! Bu Arendt'in aynı zamanda modernizme yönelttiği eleştiriyle de bağdaşıyor.

Sonuç olarak Platon'un *Devlet*'inden[6] itibaren, filozoflar sürekli dünyaya nizam ve intizam vermeye çalışıyorlar. Kendi kafalarındaki devlet ideasına uygun; iyi toplum, kamusal iyi vs.ye uygun bir toplum yaratmaya çalışıyorlar. Ve bu düzensizlikten, beklenmedik olanın getireceği felaketlerden, karmaşadan şundan bundan kurtulmayı sağlıyor. Arendt, bunun Platon'daki kökenlerini, esas olarak hocası Sokrates'in, o hani Atina'nın en erdemli vatandaşının bizzat Atinalılar tarafından ölüme mahkûm edilmesinin yarattığı travmada bulur. Sonuçta Platon bununla başa çıkabilmek içindir ki;

6 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Platon'un kendi hayatı da onu örnekler, hakikaten topluma nizam ve intizam vermeyi amaçlar. Bu nizamı verecek olan kimdir? Bilgiyi bilen hatta mutlak hakikati bilen ve onu elinde tutan filozof elbette. Filozoflar iyi ideasını görmüşlerdir, iyi devlet ideasını da bilirler. Dolayısıyla onlar toplumu yönetseler, onlar her şeye "nizam ve intizam" verseler her şey düzelecektir. Platon'dan sonra bütün siyaset felsefecileri neredeyse hep bununla uğraşırlar. Yani aslında bir anlamda Arendt'in dediği gibi var olan toplumu, dünyayı, filozof için güvenli bir yer haline getirmeye çalışırlar. Herhangi bir düşünürün sistemini, teorilerini analiz ederken, onun içinde yaşadığı toplumla bağlantısını kurmanın yanında; düşüncenin kendi serüvenini ve aynı zamanda da o düşünceleri ortaya koyan insanların da kendi koşullarını ve ondan doğan kendi psikolojik ve sair ihtiyaçlarını, çıkarlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu noktada bir *ideokrasi* inşa ediyor Platon. Bir devlet tasarımı kuruyor. İyi ideasının yönetimini ortaya koymak istiyor. Ve bu iyi ideasını ya da hakikati, *episteme*'yi ancak filozof bilir, diyor. Sadece o bunu kavrayabilir ve onun aracılığıyla bu mutlak hakikat hükümran olur, olmalıdır, vs. Buna filozofun, toplumu kendi değerlerine göre şekillendirme ve böylece tarihselliği aşma çabası diyebilirsiniz.

Bu noktada, Platon'la Sokrates arasında bir ayrım yapıyor Arendt. Sokrates'i çok seviyor. Sokrates'in esas olarak ikna düzleminde kaldığını, Platon gibi olmadığını, aynı dünyanın herkese farklı açıldığını gördüğünü ve bu farklılığı kabul ettiğini söyler. Eğer siz dünyanın herkese farklı biçimde açıldığını anlıyor ve kabul ediyorsanız o zaman bir kere mutlak hakikat diye bir şey yoktur. *Episteme* yoktur. Ne vardır? Herkesin kendi kanaati vardır. *Doksa* vardır. Ve sonuçta herkesin kendi kanaati varsa, bu kanaatler tartışılabilir. Ama ben eğer burada gelip ben *episteme*'yi biliyorum, mutlak hakikati biliyorum ve bu benim elimde, üstelik sadece benim elimde

dersem orada totaliterlik başlar. Ben mutlak hakikati vazediyorsam size, o zaman zaten bitti, tartışmaya gerek yok. Üstelik ben, buna sizi ikna etmekle yükümlü de değilim. Burada tabii ister istemez işin içine otorite, güç ve şiddet sorunu da girer. Sonuç olarak Kreon gibi olursunuz. Ama eğer siz orada otururken şuradaki karton kutuyu bir yanından görüyorsanız, ben buradan başka bir açından görüyorsam, dünya bize farklı biçimlerde, kendi durduğumuz yerden açılıyorsa; o zaman şu karton kutunun aslında nasıl olduğuna dair çok farklı yaklaşımlar geliştirebiliriz. Bütün bu *doksa*'larımızı, kanaatlerimizi, ben buradan şöyle görüyorum, bence şöyle, bence böyle demek suretiyle paylaşırsak, sonuçta hem hakikate daha fazla yaklaşma imkanı olur, hem de dünyanın çoğul varlığı korumuş olur. Öbür türlü mutlak hakikat biçiminde bir ölçüt, bir kriter, bir standart getirdiğiniz zaman dünyanın çoğulluğu ortadan kalkar. *Doksa*'nın, kanaatin yerini, "Hakikat" almış olur ve böylelikle eşitler arasında mümkün olan, sözle etkileme anlamına gelen ikna, müzakere, yarışma, rekabet vs. ortadan kalkar. Bu anlamda polis Atina değil, Atinalılardır diyor Arendt Aristoteles'le birlikte. İnsanlar arasındaki ilişkilerdir *polis*'i ve politikayı kuran.

Özgürlüğün egemenliğe dönüşmesi meselesi de bence Platon'un önemli bir eleştirisini içeriyor. Beden-ruh çatışmasıyla ve bedenin tamamen denetim altına alınmasının yüceltilmesiyle ilişkili düalist anlayış, aynı zamanda iradeyi de felsefe aracılığıyla bir içsel soruna dönüştürür. Stoacılarda gördüğümüz iç özgürlük-dış özgürlük ayrımı Hıristiyan düşüncesinde de sıklıkla karşımıza çıkar. Arendt'e göre, özgürlüğü irade ile veya denetimle ilişkilendirmek politika alanını terk edip, zorunluluk alanına girmektir. Ve sonuç olarak, modern toplumda özgürlüğün, iradenin bir iç deneyimi olarak görülmesi, egemenlikle özdeşleştirmesi, onu radikal biçimde bireyselleştirir diyor. Bu özgürlük anlayışı, bireylerin birbirlerine karşıt bir şekilde konumlandıkları, birbirleriyle

çıkar çatışmasına girdikleri, rekabetin hâkim olduğu modern kapitalist topluma da mükemmelen uyar. Yine burada modernizmi, *politika olarak özgürlüğün* yerini *politikadan özgürlük* alır diyerek eleştiriyor.

Buradan biraz kamusal alan meselesine girelim. Benzersizliğin sahnesi, insanların kendi benzersizliklerini, kim olduklarını ortaya koyabildikleri yer esas olarak kamusal alandır. Özel alanda, insanların birbirinden ne kadar farklı olduğu vs. o kadar önemli değildir. Ama biz kendi benzersizliğimizi, kendi kimliğimizi ancak görünür olduğumuz kamusal alanda ortaya koyabiliriz ve böylelikle çoğulluk alanının yaratılmasını mümkün kılarız. Arendt kamusal alanı, bir tür görünümler uzamı olarak düşünüyor, bir tiyatro sahnesi gibi de düşünebilirsiniz ama bu insanın başka güçler tarafından denetlendiği bir sahne değil, kukla gibi değil yani insanlar. Bu noktada biraz Marksizm'e de bir eleştiri yöneltir. İnsanın kendi eyleminin anlamına yabancı olduğu ideolojik yanlış bilinç durumuna bir eleştiri... Hayır! Sahne arkasındaki güçler tarafından yönlendirilmez insan, tam tersine bizatihi kendi yapıp ettikleriyle var olur ama o yapıp ettiklerine anlamını da veren esas olarak seyircilerdir. Onu anlamlandıran, "okuyan", "yorumlayan" seyircilerdir, o yüzden de anlamın kaynağı ötekilerdir. Bu cümleyi o demiyor ama ben bunu çıkarıyorum, Arendt'ten. Seyirci kendi yargı yetisini kullanarak, kendi zihinsel yargısını [*judgment*] kullanarak, kendi okumalarını yaparak bizim o sahnedeki eylemimizi de anlamlandırıyor.

Bir noktayı daha belirtmek gerekir. Arendt deneyimin önemini vurguladığı gibi düşünmenin önemini de vurgular. Söz ve düşünme arasındaki birlikteliktir bir anlamda eylem. Eylemin daha başından itibaren bir düşünme niteliği de vardır. Bu noktada özgürlük ve eylem ve onların varlığının ortaya çıkardığı kamusal alan, otantik politikanın koşullarını oluşturur. Özgürlük ve eylem, her ikisi de ortak bir dünyayı yeni-

den üretir ve var olmak için kamusal alana ihtiyaç duyar. İnsan çoğulluğunun ve dayanışmasının gerçekleşebileceği bu biricik kolektif varoluş biçimi, *1984*'ün kahramanı Winston Smith'le paylaştığımız umudu gerçek kılacak koşulları yaratır. İnsanların farklılık ve benzersizliklerini koruyabilecekleri, gene de yalnız yaşamayacakları, birlikte olabilecekleri, insaniliğini yitirmemiş bir dünya... Bu noktada bu olmayacak bir ütopya mı? sorusunu sorayım ve ondan sonra ütopya konusunu tartışmaya girişeyim!

Ütopya konusu bence gerçekten önemli. Çünkü bizim pragmatik toplumumuzda ütopya hiç sevilmeyen bir şeydir. "Bu çok ütopik" dediniz mi hemencecik onu siler atarsınız. Oysa bir kere şunu sormak gerek; ütopya ya da ütopik düşünceler nereden kaynaklanır? Her düşünce gibi deneyimden kaynaklanır, var olan maddi dünyadan kaynaklanır. Dolayısıyla orada gökyüzünde kendi kendine dolaşan şeyler değildir. Daha dün bir arkadaşımla konuşuyordum. "Eskiden bilim kurgu dizilerini seyretmezdim ama şimdi tam tersine izliyorum, çünkü aslında orada olan her şey zamanla gerçekleşiyor" diyordu. Doğru! İnsanlar bir kere bir şeyi tahayyül ettiler mi o gerçekleşebilir. Hakikaten *hakikat tahayyül meselesidir*. Önemli olan o tahayyüle müdahale edebilmek, hakikati tahayyül aracılığıyla şekillendirebilmektir. Çocukluğumuzda Jules Verne okurduk. Jules Verne'in neredeyse her dediği şimdi vaka-i adiye oldu. Ama tabi gelişmeler teknik alanda oluyor, dikkatinizi çekerim. En zor şey bu dünyada gerçek insani değerleri alternatif olarak düşünüp, onları gerçekleştirmek. Ben ütopyanın sadece gerçekleşmesi mümkün olmayan bir düş anlamına gelmediğini savunuyorum. Eleştirel teorinin de bizatihi böyle bir çıkış noktası olduğu çok açık. Bu konuda tam aradığım şeyleri, Iris Marion Young'un *Justice and the Politics of Difference* kitabında buldum.[7] Iris

7 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton

Marion Young'ın derinlikle işaret ettiği gibi eleştirel teori, verili bir toplumu eleştirmek için yararlanılan normatif ideallerin, bizzat o toplumun deneyiminden kaynaklandığını ve normların kaynağının başka bir yer değil, toplumun kendisi olduğunu savunur. Ve "belirli bir toplumsal gerçeklikte" hissedilen ama henüz gerçekleşmemiş normatif olasılıkların düşünülmesini kapsar. Her toplumsal gerçeklik; eksiklik ve arzu biçiminde deneyimlenen, kendi gerçekleşmemiş olasılıklarını temsil eder. Normlar ve idealler, özgürlüğün bir yansıması olan özlemden doğar. Tahayyül etmek; var olanı, olabilecek olana dönüştürme yetisidir. Bu yeti düşünceyi özgürleştirerek idealler ve normlar oluşturmasını sağlar. Bence de, sonuç olarak dünyayı değiştirenler, eylem ve özgürlük insani nitelikleri sayesinde kendi hakikatlerini yaratabilme potansiyeline sahip olan sıradan bireylerdir. Felsefenin ya da mistisizmin uçurumlarında dolaşan olağanüstü insanlar değil, eylemlerinin sahnesi olan politikanın kamusal alanında eyleyen bireylerdir dünyayı değiştirenler. İşte burada gerçekten mucize beklemek hakkına sahibiz. Batıl inanç şeklinde mucizeye güvendiğimiz için değil, insanlar kendileri bilsinler ya da bilmesinler, eyleyebildikleri sürece mümkün değilmiş gibi görüneni ve beklenmedik olanı başarma yetisine sahip oldukları ve sürekli olarak da bunu başardıkları için. Bu şekilde bir retorikle bitirmiş olayım, retoriği de biraz severim zaten!

Arendt'i sizin hayat tecrübenizle yorumlanmış biçimiyle dinlemek ayrıca güzeldi. Ben de Arendt üzerine okumalarım sırasında Hume'a atıfla şöyle bir değerlendirmeyle karşılaşmıştım. İki tip düşünür vardır. Bir tanesi bir ilk ilkeden hareket eder ve bir şekilde bütün sonuçlarını oradan çıkartır. Bu ilk

University Press, 1990.

başta güzel görünebilir, sizin en başta söylediğiniz gibi sistemli, her şey yerli yerinde hissedersiniz. Fakat şöyle bir tehlikesi vardır; eğer ilk ilke hatalıysa, bütün sistem gider. Diğer bir tür filozof ise pek muhtelif konulara girer, belli bir düşünce tarzıyla o konuları işler, açar. Ve çok verimli bir manzume ortaya çıkar ki burada artık o ilk tehlike yoktur, eseri her zaman istifadeye açıktır. O itibarla verimli bir düşünür Arendt.

Arendt'i Leo Strauss'la karşılaştırmalı olarak okuduğumuzda, kültürel arka plan itibarıyla benzer tecrübeden geçmiş insanların felsefelerine yansıyan belli ortaklıkların var olduğunu görüyoruz. Fakat Arendt'te, politikaya ilişkin kategorilerini oluştururken, bir Greko-Romen ufku içerisinde kalma iştiyakı çok hâkim. Strauss *Atina-Kudüs* ayrımını koyarak klasiklere ve geleneğe dönüyor; Eflâtun, İbn Meymûn, Fârâbî gibi filozofları yeniden okuyor. Arendt'te sanki *Kudüs* ve politika söz konusu olduğunda işi zorlaştıran bir tecrübeler ağını görüyoruz. Yani anti-politik diyebileceğimiz Grekoromen tecrübeler dünyası içerisinden o saf politika anlayışını çıkarmaya çalışıyor. Ve din söz konusu olduğunda, her ne kadar felsefesi Heidegger'den mülhem dini bir auraya sahip olsa da, dini felsefesine çok bulaştırmıyor. Fakat bir taraftan da mesela Augustinus'tan aldığı, yeni başlangıç [*natality*] gibi bazı kategorileri düşündüğümüzde orada bir yaratıcılık tınısını bulabilmek mümkün. Yine söz vermek, ahit [*promise*] gibi kavramları daha fazla *Kudüs* ile irtibatlandırılabilecek şeyler.

Bütün bunlarla birlikte baktığımızda, politikaya dair kategorilerini Grekoromen politikliğinden çıkarmaya çalışan Arendt, *Kudüs*'e borcunu ödeye-

bilmiş mi? Ya da bütün düşüncesi içerisinde Kudüs'ün yeri nedir?

Tabi kültürel olarak bu insanlar batı düşüncesinin kavramlarıyla ve imgeleriyle konuşuyorlar. Arendt, Augustinus'un "insan hem başlangıçtır hem de bir başlangıç olsun diye yaratılmıştır", sözünün İsa'ya bir gönderme olduğunun bilincindedir ve bunun gibi birçok referans söz konusudur. Ama mesela Arendt, kocası öldüğünde ona Yahudi töreni yapılması konusunda ısrar eder. Üstelik de kocası bir komünisttir ve bunu kendisinin istediğini hiç sanmıyorum.

Size bir Yahudi olarak saldırılıyorsa ona bir Yahudi olarak cevap vermeniz gerekir.

Kocası öldüğünde böyle bir saldırıya maruz kalmış değil. Arendt inançlı bir insan olabilir, yani öyle ipuçları da var. Ama benim nazarımda, onun politik düşüncesi, bütün bu metaforlar, göndermeler vesaireler olsa da hiçbir dini ve aşkın bir şey içermiyor. Kudüs meselesinde tam da dediğiniz gibi, eğer Yahudi olarak size saldırılıyorsa o zaman kendinizi Yahudi olarak savunursunuz ilkesi devreye giriyor. Hakikaten; kadın olarak ezildiğiniz zaman, Yahudi olarak ezildiğiniz zaman, Kürt olarak ezildiğiniz zaman, Müslüman olarak ezildiğiniz zaman o kimliği ön plana çıkarıp onu savunmakla yükümlüsünüz. Bir de Arendt'in annesi ile olan çok önemli bir anekdotu var. Arendt'in ailesi neredeyse ateist bir aile, evde Yahudiliğe ilişkin en ufak bir şey yok. Ama ilkokulda Arendt'e Yahudiliği ile alakalı bir saldırıda bulunulur. Annesi anında, hiçbir şekilde geri çekilmeyeceksin, kendini savunacaksın Yahudi olarak der. Hiç o ana kadar Yahudi olduğunu bile söylemeyen bir kadın anında bu tepkiyi veriyor. Bu bir tür onurunu korumak anlamına geliyor. Bu bence çok önemli bir nokta, ama burada kısılıp kalmamak da aynı derecede önemli. Böyle bir şeyde kısılıp kalırsanız, taraf olmak ile tavır almak arasındaki ayrımı yok etmiş oluyorsunuz. Ve

maalesef benim gördüğüm birçok açık kafalı, hatta solcu olduğunu iddia eden Yahudi arkadaşlarım, zurnanın zırt dediği yerde bir Yahudi kimlik tepkisi veriyorlar. Arendt bu tepkiyi vermiyor. Bunu aşabilmek inanılmaz bir şey. Çünkü aslına bakarsanız politik hayatına tamamen Yahudi politik mücadelesiyle başlıyor, Nazi Almanya'sında somut olarak onu yapmak gerekiyor çünkü. Ama o dönemde bile Filistin'de iki halklı federasyon kurulması gerektiğini savunabiliyor. Bu bana çok değerli geliyor. Yani mensup olduğunuz, size verilmiş olan kimlikler adı üstünde verili, ama onları aşmak, benzersiz insan olmak, Arendt'in tabiriyle politik olana geçmek anlamına geliyor. Bizler de mesela İslâmî kültür dairesindeyiz ve bütün müktesebatımızla görüşlerimizi, düşüncelerimizi şekillendiriyoruz, açıklıyoruz. O yüzden bence o metaforları, benzetmeleri, hikâyeleri kullanmak başka bir şey, siyaset teorinizi onun ötesinde kurgulamak başka bir şey. Ve bence Arendt *Kudüs*'e borcunu Yahudilerin birçoğundan daha fazla ödemiş durumda.

Özellikle bu *Eichmann* meselesinde ortaya çıkıyor. Ben geçenlerde, Prag'da *Kötülük Üzerine Perspektifler* adlı bir konferansa katıldım. Orada neden İslâm ortaçağında ve yeniçağında batıdakine benzer bir cadı avının olmadığına dair bir karşılaştırmalı sunum yaptım?[8] Ben zaten cadılara çok meraklıyımdır. Biraz İslâm'la ilgili metinler okuyarak meseleyi ele aldım. O konferansta kötülükle ilgili farklı bağlamlardan gelen bir sürü çalışma dinledim. Mesela psikiyatri kliniklerinde, daha şedit ismiyle tımarhanelerde çalışan insanların kendilerini nasıl hissettiklerine dair bir sunum vardı. Burada çalışanların, kötülüğü, dışarıda bir yerlerde ve anlamlandırabileceğiniz bir sebep sonuç ilişkisiyle yerine oturtacağınız

8 Fatmagül Berktay, "Witch-Hunting in Perspective: Comparing the Western and Islamic Attitudes and Conditions", 2th Global Conference - *Perspectives on Evil, Magic and Supernatural*, Prague, 2011.

bir şey olarak düşündükleri anlaşılıyordu. Bunun tersine nedensiz ve sıradan insanların içinde olan bir şey olduğunu görmek onlara çok zor geliyor. Kötülüğün bizde de var olabileceğini hissetmek çok tekinsiz bir şey ve çok korkutucu. Canavarla dövüşmekten, şeytanla boğuşmaktan, cinlerle savaşmaktan çok daha beter bir şey. Aynı bildiride söz konusu çalışanların kendi uyguladıkları tedavilerin de nasıl acılara, ıstıraba yol açabileceğini hiç düşünmedikleri, hiç sorgulamadıkları da ortaya konuyordu. Hâlâ da bazı yerlerde elektrikle şok tedavisinden tutun da, lezbiyen kadınlara zorla tecavüz edilmesine kadar, psikiyatrinin felaket bir şeceresi var. Konferansta gördüğüm, kötülüğü dışımıza çıkararak, birilerini şeytanileştirerek, herhangi bir şeyi canavarlaştırarak tasavvur etmek çok rahatlatıcı, herkes bunun peşinde. Arendt'in Eichmann davasında anlattığı, Eichmann'ın bir canavar olarak tavsif edilip asılarak herkesi rahatlatacak bir şekilde kötülüğü cezalandırmanın herkesi rahatlatacağı ama gerçek bir çözüm olmayacağı...

Kimliğimizin hangi yönü ya da hangi özelliğimiz baskı görüyorsa onunla savunmaya geçiyoruz. *Tarihin Cinsiyeti* serlevhalı kitabınızda da benzer bir perspektifle "cinsiyetlendirilmiş bir tarih projesi" öneriyorsunuz.[9] Tam bu noktada kimliğin bu yönüne dair "aşmak" ve "vazgeçmek" ilişkisini biraz açabilir misiniz?

Çok zor bir şey. Bir kimliği ya da herhangi bir engeli aşmak için önce onu kabul etmek gerekir. Ama aynı zamanda da aşmak diye bir hedefimiz olduğunu da hatırlamak lazım. Belki bazı arkadaşlar benim oportünist ya da uzlaşmacı olduğumu düşünüyorlardır ama ben felsefi olarak böyle baktığımdan dolayı gerçekten kendi feminist politikam içinde

9 Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, 2003.

de kimlik konusunda daha rahatım. Oraya takılıp kalmak doğru değil. Ama ben şu anda burada, çok çeşitli yerlerde, çok çeşitli momentlerde, eşitsizlik, ayrımcılık ve baskı görüyorum. Bir insan olarak benim görevim bunlarla mücadele etmek. Hem kendi gördüklerimle, hem de illaki kendim yaşamak zorunda değilim, dünyanın herhangi bir yerinde, bir kadın sırf kadın olduğu için eziliyorsa aşağılanıyorsa baskı görüyorsa o beni de bağlar. Benim kardeşim, Ne o sen hiç dayak yedin de mi, o kadınları savunuyorsun? Demişti bir defasında. Şart mıdır dayak yemek dayağa karşı çıkmak için? Ama ben illa bir kadın politikası yapayım, bu sefer kadınlar iktidarı ele geçirsin, o zaman erkeklerin canına okusun diye uğraşmıyorum. Sonuç olarak bu dünyadaki halimden memnun değilim. Hiç dayak yememiş de olsam, kendi yaşanmış deneyimimle de o sorumluluğu üstleniyorum. Sorumluluk üstlenme bir tarafa mensup olmak değil; hani derler ya "Allah'ına kadar taraf olmak", "sapına kadar Galatasaraylı olmak", sonuna kadar falanca partiden olmak anlamında değil. Hayır! Ben bir tarafa mensup değilim. Şu var. Tabi ahlâkî duygularımla kendimi bir tarafa yakın hissediyorum, bu olabilir, ama tam da bu nedenle en çok kendi tarafımı eleştirmekle yükümlüyüm. *Taraf* Gazetesi'nde "düşünmek taraf olmaktır" diye yazmışlar. Arendt'in böyle söylediğini sanıyorlar herhalde. Hayır. *Düşünmek, tavır almaktır* arkadaşlar, çünkü her durumda yeniden düşünmeyi gerektirir. Her durum, size farklı biçimde açılır. Dünya nasıl hepimize farklı açılıyorsa, her durum da bir farklılık taşır. Bir kere AKP'li oldum, bir kere CHP'li oldum, ondan sonra da bir daha onlar hangi tavrı alıyorsa, madem o taraftanım ben de hep o tavrı alarak devam ederim, değil. Bir kere, kendinizi hangi tarafa yakın hissediyorsanız en başta o tarafı eleştirmekle yükümlüsünüz. Ayrıca her konuda yeniden düşünmek zorundasınız. İşin en zor yanı da bu, zaten. Her seferinde yeniden düşüneceksin, o yanını bu yanını tartacaksın, kendini başkası-

nın yerine koyacaksın, onu yapacaksın, bunu yapacaksın ve nihayet ondan sonra bir tavır alacaksın. Ertesi gün durum değiştiğinde aynı şeyleri gene yapacaksın! Düşünsenize bu zorluğu, bu ızdırabı çekmek yerine, bir tarafa ait olduğunu ilan edip herkes her zaman ne yapıyorsa sen de aynısını yaparak rahat edersin. Üstelik fikir değiştirdiğinde insanlar sana dönek der, ondan da kurtulmuş olursun. Fikir değiştireni döneklikle, hainlikle suçlamak bir ortaçağ anlayışıdır; ortaçağda herkes bir tarikata mensup olmak veya bir lordun taraftarlığını yapmak zorundaydı. Üstelik onu bütün haliyle tavrıyla, dışsal sembolleriyle, kılığıyla kıyafetiyle, flamalarıyla vb. göstermek zorundaydı. Bu şimdi de benzer bir hal aldı. Hakikaten şimdi boşuna *yeni ortaçağ* denmiyor. Bir de seyirlik niteliği hayatımızın... Mış gibi yapıp başkasına göre yaşamak... Ama sorunuza geri gelecek olursam, ben bu ikisi arasındaki ilişkiyi hep hatırlamaya çalışıyorum, en azından. Hayatı çok zorlaştırıyor, ama kimse bize hayatın kolay olduğuna dair bir söz vermemişti diye düşünüyorum.

Benim sormak istediğim soru hakikat ile siyaset arasındaki ilişkiye dair. Platon'un mutlak hakikatlerini, ideler denen kendilerinin bir gerçekliğe sahip, varoluşsal bir gerçekliğe sahip şeyler dünyasını, filozof kral toplumsala ya da siyasala ya da polise indirmeye çalıştığında, aslında kendinde o müstakil varlıkları olduğu şekilde indirmek üzerinden gidiyor tartışma. Dolayısıyla da hakikat ile siyaset arasında böyle bir ilişkinin kurulması, her ikisi arasında bir çatışma zemininin ya da bir çatışma ilişkisinin olduğu sonucunu doğuruyor. Kendinde müstakil bir gerçekliğe sahip bir hakikatin, her bir toplumsal zemine, her bir toplum, mekân ve zaman gibi bir takım kayıtlara aktarılmasını gerçekleştirebilecek olanlar, belli bir takım yatkınlık-

lara sahip kişilerdir. Burada tamamen insana verili ama tamamlanmamış bir insan doğası fikri kabul ediliyor ve bunun üzerinden sorumu soruyorum. Dolayısıyla da bütün bunları kabul ettikten sonra; o tek bir hakikatin, farklı toplumlara farlı zamanlara, farklı milletlere, farklı şekillerde, farklı üsluplarda, farklı temsillerde aktarımını filozof kralın görevi olarak versek ve böylesi bir ilişki biçiminden sonra Arendt'in kavramlarını kullanmaya başlasak olmaz mı? Neden böyle bir telaşım var? Çünkü söz ve düşüncenin birlikteliğinden doğan eylemi, kendi hakikatini bulan eylemin gerekliliğini, kamusal alanda insanların verili ve kazanmış olduklarıyla birlikte toplumsala bütün farklılıklarıyla katılması olarak düşündüğümüzde bu kavramlarla iş görebileceğimiz kanaatindeyim. Ama diğer taraftan da bir hakikatin varlığını kabul etmek suretiyle, ikisi arasındaki ilişkiyi kurabilmemizin imkânını neden çatışma zemininde okuyalım ki? Çünkü gerçekten Platon'da idelerin ontolojik bir gerçekliği var. Oysaki biz o ontolojik gerçekliğin aşağıya olduğu gibi yansıtılıp herkese dikte edilmesi, her bir bireye, her bir farklılığa, her bir topluma dikte edilmesini değil de az önce saydığım gibi bir takım kategorilere, bir takım verili ya da sonradan kazanılan kayıtlara göre dağıtıldığını düşünsek...

Peki, onları niye ayırmıyorsun? Neden ilişkilendirmek ihtiyacını hissediyorsun? O iki düzlem arasında ilişki kurmak şart mı? Hakikat –filozofun hakikati, senin hakikatin, başka birisinin hakikati vs– ile bizim şu masa etrafında nasıl var olacağımız, nasıl eyleyeceğimiz arasında zorunlu bir ilişki yok. Bu masa etrafındaki eylemlerimizi mesela kendimizin bir takım kurallar koyarak o krallar dâhilinde tartışmamız, o iki düzlemi ayrıştırarak bunu yapmamız mümkündür. Niye

illa ilişkilendirmek istiyorsun? İlişki kurulunca ister istemez bir mutlaklık, aşkınlık iddiası devreye girer.

Bu biraz doğal haklar ve insan hakları manzumesiyle ilgili yürütülen bir tartışmaya benziyor. Mesela Arendt hakların doğal haklar falan olmadığını, her hakkın sonuç olarak belirli bir bağlam içinde gerçekleştiğini öne sürer. Peki, bu noktada tekillik ile evrensellik arasındaki ilişki meselesi ne olacak? Evrensellik vaadini ya da zeminini kaybetmeden, bunu aşkınlıktan indirebiliriz diye düşünmekteyim ben. Arendt'in de öyle düşündüğünü sanıyorum. Yani, böyle insan hakları bildirgesinde olduğu gibi herkese doğuştan verilmiş vazgeçilmez, devredilmez haklara sahip olduğumuz yok. Ya da falanca dine gönderme yaparak da böyle bir manzumeyi alıp kabul edebilirdik, bu da değil. Ama biz şunu yapabiliriz; kendimize burada bir tür *Magna Carta* oluşturabiliriz ve gene belli bir evrenselliğe ulaşabiliriz diyorum. Bize kılavuzluk edecek ilkeleri oluşturabiliriz. Bunun için de sen kendi hakikatinden yola çıkarak bir şey söyleyebilirsin, ben de kendi hakikatimden. Ve çatışsak da sonuçta birbirimizi ikna ederek belki bir beş maddelik ilkeler bildirgesine ulaşabiliriz. Bunu biz yaparız ve birbirimize söz vererek bunu uygulayabiliriz. Bu hem evrenselliği ve hem de tekilliği içine almış olur.

Burada, eylemin sınırları olması meselesini gündeme getirmek gerekir. Eylem, tehlikeli bir şey olmasından dolayı, yasalara, kurallara, kurumlara ve geleneğe ihtiyaç gösterir. Yani Arendt'in hoş taraflarından bir tanesi "iyi olanı muhafaza etmek" istemesi. Dünyayı, dünya içindeki ilişkilerimizi muhafaza etmek, korumak... Demek istediğim, biz pekâlâ insan varlıkları olarak, kendi kendimize yol gösterecek, kılavuzluk edecek, eylemimizi sınırlandıracak, eylemin tehlikelerini bir miktar azaltacak kurallar koymak yetisine de sahibiz. Bu bana yeterli geliyor. Tabiî ki herkesin eyleme kılavuzluk edecek ilke konusundaki fikirleri farklı olabilir.

Seninki objektif idealizmden kaynaklanan Platonik bir ilke olabilir, başkasınınki başka olabilir, ama sonuçta kendi hakikatinin de bir *doksa* olabileceğini kabul edersen, onu masaya getirebilirsen, tartışmaya açarsan bence hiçbir sorun yok ortada. Ama tartışmaya açmak gerekir.

O zaman bir hakikat olmaz.

Evet. Yani kimse kimseye zorla kabul ettirmez. Ama ne olur? Burada hepimizin kabul ettiği kurallar dizgesi, bizim hakikatimiz olur. Üstelik çok daha hakikate yakın bir hakikat olur. Platon'un hakikatinden daha fonksiyonel ve işler olur.

Yani verili bir hakikat değil de sürekli yaratılan bir hakikat mi?

Aynen. Sürekli yaratılan, yeniden uzlaşılan, yeniden üzerinde düşünülen... Çünkü değişiyor her şey. İlişkilerimiz de değişebilir. Keşke böyle bir şey herhangi bir yerde yapılabilse değil mi? Ne kadar muazzam olur. Olmayacak bir şey olduğunu da düşünmüyorum açıkçası.

Arendt'i kimler etkiledi? Onun düşüncesi nasıldı? Neyi nereye nasıl koydu? Bunlar üzerinde durduk. Peki, Arendt neyi etkiledi? Şimdiye kadar sizin gözlemleriniz nedir bu anlamda? Ben okurken hep aklıma müzakereci demokrasi ya da radikal demokrasi tartışmaları geldi. Siz de Young örneğini verdiniz. Ya da mesela Habermas'ın iletişimci müzakere anlayışıyla ilişkisi?

Habermas'a çok yakınlık var, ama çok yakınlık varken dikkatli kullanayım o kadar da çok yakınlık yok aslına bakarsanız. Habermas'ın bence çok daha hukuki formalist bir düşünce şekli var. Mesela *iletişimsel eylem kuramının* Arendt'e çok şey borçlu olduğunu söyler kendisi. Ama Habermas'ın kamusal alanı birçok şeyi geride bırakıp girdiğiniz bir ka-

musal alandır. Kimliğinizden tümüyle soyunduğunuz bir kamusal alandır. Anladığınız gibi Habermas'ı pek sevmiyorum. Elbette çok mühim bir düşünür, ama gönlüme çok yakın değil anlamında söylüyorum. Arendt'te ise çok açık ortaya koymasa bile, onun kurgusunda kendimiz olarak burada var olmamızı daha fazla içeren bir şey var. Bir kere çıkarlar var, farklı çıkarlar var, farklılık var ve bunların dile getirilmesi gerekir, üstelik bunların illa müthiş bir şekilde uzlaştırılması gerekmiyor. Habermas'ta ise uzlaşmak için birçok şeyi geride bırakırsınız. Ve o zaman zaten son derece kuru bir şekilde kamusal alana çıkıyorsunuz. Mesela feminist teorinin çok dile getirdiği bir şey; modern siyaset teorisinde, kamusal alan insanların somut varlıklar olarak var oldukları bir alan değil. Ben kamusal alanda, somut toplumsal kimliğimle var olabileceğim, ama sonunda mesela eğer sen beni ikna edersen kimliğimin bazı unsurlarından da vazgeçebileceğim bir varoluşu düşünüyorum.

Ama ikna konusu biraz problemli. Kamusal alanda sizi ikna edecek olan kişi, sizden daha fazla kamusal alanda söz söyleme ve eyleme hakkına sahipse, burada kamusal alanda ortaya çıkan farklı iktidar ilişkilerine şahit oluyoruz. Bunu Arendt'in çözümlemesiyle nasıl aşabiliriz?

Bunu iktidarı farklı bir şekilde kavramsallaştırarak yapabiliriz. Olumlu bir iktidar anlayışıyla... İktidar illa birinin biri üzerinde güç uygulaması değildir.

Birlikte hareket etmekten doğan bir iktidar da vardır, hatta Arendt'e göre iktidar budur zaten. Ancak birlikte hareket ettiğimiz zaman bir iktidar oluştururuz. Ben Arendt'in bu kavramsallaştırmasıyla *Arap Baharı* arasında bağlantı kuruyorum. Hakikaten Mısır'da olan olayları –istediği kadar vizyonu, programı, örgütü olmasın– eyleyen insanların bir araya gelerek hâsıl ettiği bir iktidar örneği olarak çok önemli bul-

dum. Tahrir meydanında bence özgür eylem vardı, bir süre için... Artık var mı yok mu o başka bir konu. Mesela Mete Çubukçu oradaydı, olan biteni heyecanla naklen anlatıyordu, adeta ağzı kulaklarındaydı, ben de ağzım kulaklarımda seyrediyordum. Yoksa ben de arkasından ne gelecek? Uzun soluklu olacak mı? gibi şeyler düşünmüyor değildim. Ama orada somut bir şekilde, insanlar ortak bir amaç –özgürlük ve haysiyet- etrafında bir araya geldiklerinde nasıl olumlu bir iktidar yaratılacağını, bir güç yaratılacağını görüyorsunuz. Güç illa birinin diğerini ezmesi, özgürlüğün de başkası üzerinde egemenlik olması anlamına gelmiyor. Bütün bunları, anlayışları değiştirdiğinizde, iktidar ilişkileri de değişecektir. Biz bunları konuşabildiğimize göre bunlar değişebilir diye düşünüyorum açıkçası, tıpkı bilim kurgu gibi. Arendt'e hep yöneltilen eleştiri bu: "çok gerçekçi değil". Değil, doğru! Ama alternatif bir dünya hayal etmek de şu anda çok gerçekçi değil, ona bakarsanız.

Türkiye'de solun 80 öncesi ve sonrası ile 90'larda siyaseti algılama biçimi üzerinde Arendt'in yapmış olduğu bir etki var mı?

80 öncesindeki solun siyasal dağarcığındaki bir takım temel kavramları şöyle bir dizdiğimiz zaman bir devrim kavramının merkezi bir yer işgal ettiğini görüyoruz. Bilhassa 1970 öncesindeki TİP'in, parlamentarist yolun 12 Mart'la birlikte kesilmesinden sonra silahlı mücadele, illegal mücadele, parti ve partizanlık vurguları göze çarpıyor. Ve bahsettiğiniz anlamda, siyasal iktidarı bu kadar merkeze koyan, oradan bir dönüşüm hedefleyen siyaset yapma biçimini görüyoruz. Ama 80 sonrasında bu siyaset algısı yavaş yavaş değişiyor. Bu değişimde elbette Marksizm içerisindeki kuramsal izdüşümleri etkin. Mesela bahsettiğimiz post-Marksist radikal

demokrasi fikri, yani bir devrimle sosyalizme gitme fikrinden ziyade demokrasiyi derinleştirerek oraya evrilme ideali. Yani bir devrimci dönüşümden ziyade, bir evrimci dönüşüm hedefi; bunun belli bir etkisi söz konusu oldu. İkincisi Habermas okumalarının bir etkisi oldu, sivil toplumculuk tartışmaları gündeme geldi. Bu minval üzere solun siyasal dağarcığı, siyaseti düşünme biçimi, siyaset idesi bir dönüşüm yaşadı. Bu dönüşüm içerisinde özellikle Türkiye solunun Arendt'le kurduğu ilişkiyi, Arendt'le kurduğu diyalogu, özellikle Marksizm'le Arendt arasındaki ilişkiyi, ilişkilendirme biçimlerini size sormak istiyorum. Bu anlamda özellikle Türkiye solunun Arendt'le kurduğu ilişkide şiddet kavramının çok merkezi olduğu bariz. Arendt'le ilgili bütün metinlerde şiddet üzerinden Arendt'le irtibat kuruluyor ki bu solun kendi içerisinde bir iç hesaplaşmada çıkış noktası olarak Arendt'e yöneldiği izlenimini veriyor.

İkinci olarak şunu eklemek istiyorum. Arendt bu anlattığı kamusallık, ortaklık, birlikte olmak, eylem meselesinde *polis*'in evet geçmişteki bir deneyim olduğunu ama modern zamanlarda, Amerika'daki meclislerde, konsey meclislerinde, Paris komününde, 1917 Ekim Sovyet konseylerinde, Macar devrimlerinde, sivil itaatsizlik eylemlerinde, politikanın tezahürünü, *polis*'in bir şekilde tezahürünü görebileceğimizi söylüyor. İlk soruyla ilişkili olarak sizce, Türk solu böyle bir deneyim yaşadı mı?

İkinci soruya cevap vermek hem kolay hem zor, ama birinci soru için şunu söyleyebilirim, Türkiye solu eğer keşfettiyse de, Arendt'i çok geç keşfetti. Son bir iki yıldır Arendt üzerine çalışmalar yapılıyor. Doğru düzgün tartışan çok az ve dediğiniz gibi şiddet meselesi üzerinden tartışılıyor. Bu da

şiddetin çok önemli olduğunu, hâlâ "politika şiddetle ilgisi olan bir şey değildir" önermesinin kabulünün ne kadar zor olduğunu da bir anlamda gösteriyor tabi. Politikayı biz maalesef her zaman totaliter bir şey olarak anladık, o hep toplumsal mühendislikle ilişkiliydi. Ama 75'e kadar gene de politik mekanizmalar açıktı. Ben kitapta da söylüyorum ya, 15 yaşımdan itibaren Siyasal'a gitmezsem hiçbir yere gitmem, üniversite okumam falan diye atıp tutuyordum mesela. Ama sırf ben değilim, bakıyorum etrafıma, bütün o dönemden arkadaşlarım, yetenekleri başka yerde olduğu halde ya iktisatçı ya sosyolog ya siyasal bilimci oldular. Bunlar tabi okuyanlar, bitiremeyenler ayrı. Hep biz topluma müdahale edebiliriz, etmeliyiz fikri hakimdi ve bu güzel de bir fikirdi. Bir anlamda dünya bizim avuçlarımızın içinde hissini veriyordu ve hâlâ demek ki müdahale edebiliriz diye düşünüyorduk. Ama ben kendi payıma söyleyeyim çok uzun zaman silahlı mücadeleyi aklıma bile getirmedim. O dönemde 15-16 Haziranlar, okul boykotları, grevler, gösteriler... Hakikaten bir kitlesel eylemlilik vardı. Yani şunu söylemek istiyorum; politikaya bir şekilde müdahil olma ve o yolla toplumu değiştirme fikrini size veren şey, illa reel politik değildir.

Öncü savaş, öncü parti... Tabii bunlar hemen herkesin içine sinmiş şeylerdi. İşte gene Platon'un hakikati, bu sefer öncü partinin elinde. Onun eliyle mutlak hakikat yeryüzüne inecek, seni beni hepimizi hizaya getirecek. Şimdi tabi ben bunu geriye dönüp düşünüyor ve fark ediyorum ama çabuk fark ettiğimi de söylemeliyim. Bu farkındalık belki de kadın olmakla, kadın olarak yaşadıklarıma başkaldırmakla, bir eleştirel kenarda duruş haliyle ilgiliydi. Benimle aynı konumda olan bir sürü erkek aradan ancak on sene geçtikten sonra fark edebildiler. 78'lerden itibaren Avrupa solu, giderek daha fazla radikal demokrasi fikirlerini tartışmaya başladı. Bizde Birikim çevresinde ve başka yerlerde tartışıldı ama açık söylemek gerekirse uzun zaman bunun solda gerçek bir

zihniyet değişikliği yarattığını düşünmüyorum. Sadece solda da değil, bu bizim zihniyet iklimimizde, bütünüyle Türkiye'de var olan bir sorun. Yukarıdan nizam ve intizam vermek ve üstelik bir şablona göre nizam vermek özlemi. Ben tabii solda olan bir insan olduğum için kendi tarafımı daha çok eleştirmekle yükümlüyüm. Onun için daha fazla yükleniyorum. Ve bunun, bu şablonculuğun solculukla bir ilgisi olduğunu, hele hele politikayla bir ilgisi olduğunu katiyen düşünmüyorum. Tam tersi, bu politikayı yok eden bir şey.

Mesela 96 sürecinde, daha sonra da 2000'lerde 19 erin katliamı sonrası bir ölüm orucu pratiği oluyor, gerilla savaşları veriliyor. İntihar bombaları Ortadoğu'da vs. bunlar politik değil mi?

Bunlar politik değil.

Politikanın konusuna girmez mi?

Politikanın konusuna girer tabii. Sonuç olarak bunlar elbette haksızlıkların, toplumdaki çıkar ve iktidar çatışmalarının yansımasıdır ama politika değildir. İntihar bombacısıyla politika olmaz. Arkadaşlar, intihar bombacısıyla ya da gerilla savaşıyla politik hiçbir şey olmaz. Tamam, gerilla savaşı bir yere kadar bir şeyleri zorlar ama bu politika değildir. Size stratejinize ulaşmak açısından bir şeyler sağlayabilir, neticede kendiliğinden olan, sizin denetiminiz dışında olan bir şeyse... Ama bu politika değildir. Devrimci şiddet, karşı devrimci şiddet, öyle şiddet, böyle şiddet... Bunları bir politik strateji olarak kullanmak, bana sorarsanız Platon'un beyaz yalanlarından çok farklı değil. Yoksa şiddet kendiliğinden patlar bazen. Onu kastetmiyorum. Ama bunu bir politik strateji olarak gördüğünüz, öncü parti önderliğinde öncü savaş dediğiniz zaman, askeri düzene göre örgütleniyorsunuz, hepiniz de orada birer emir eri oluyorsunuz, sonuçta. Bir de bunu çoğunluk ilkesiyle bağdaştırdığınız zaman, yani

azınlık çoğunluğa uymak zorunda dediğiniz zaman, ne demokrasi ne politika olur.

Kısa bir soru sormak istiyorum. Gelmeden önce bir arkadaşla tiyatronun gerçekliği kurması, sahnedeki kurguyla gerçekliğin örtüşmesi üzerine konuşurken bu metinlere tekrar baktım ve burada konuşulanlarla örtüştürmeye çalıştığımda şöyle bir örnek geçti aklımdan. İbrahim Peygamber gerçekliği anlatmaya çalışıyor, bir dil kuruyordu ama bu dil içinde bulunduğu toplum için çok anlamlı olmuyordu. Ve bir gece kalkıp bütün putları kırıp büyük putun üzerine baltayı asıyor. Ertesi gün "kim yaptı?" diye sorulsun diye. Bir kurgu oluşturuyor. O kurgu üzerinden kendi hakikatini anlatmaya çalışıyor. Burada bu kurgu içine tekrar dönüp baktığımızda ikonlara uygulanan bir şiddet var. Şiddetin nesnesi ve öznesi var. Ve kurduğu mizansen de, ben size bir hakikat anlatıyorum, siz bu hakikati benim dilimle algılayamıyorsunuz, işte bu da sizin diliniz, haydi hakikati şimdi siz söyleyin diyor. Kendi hakikatini anlatmak için şiddeti orada kullanılan kurgu üzerinden inşa ediyor. Ve şiddeti burada bir yere yerleştiriyor. Acaba Arendt'in anlatmaya çalıştığı şey insanın kendini ilişkiler düzleminde var etmesi, kendi gerçekliğini kurarken içinde bulunduğu ilişkiler içinde kendini yaratmasıdır diyebilir miyiz?

Bu aynı zamanda Marksizm'in de insan kurgusudur. Marksizm de insanı insan ilişkilerinin muhassalası olarak kavrar. Ama anlattığınız öyküde politika yok. Burada temel sorun, o. Sonuç olarak orada Hz. İbrahim'in kendi kurgusu ve kendi [mutlak] hakikatị var. Kendi açısından anlattığı öykü var fakat bu politika değil. Kıssada tek başına yapılan bir eylem var. Başkalarıyla birlikte ortak bir şey yapmak ve hâsıl etmek

yok. Orada bir emir kumanda zinciri, bir kişinin içinde de olsa cereyan ediyor, devam ediyor.

Öykü anlatmak Arendt için çok önemli. Ama sonuçta sizin hakikatinizi siz değil, sizi seyredenler görüyor, yorumluyor. Yani kamusal alanda, tiyatro sahnesindeyim bir anlamda. Ama ben gene de kendi yapıp ettiğimin anlamını sizden daha az biliyorum. Ancak sizler beni değerlendirerek, yapıp etiklerimin etkisini değerlendirerek yargılarken [*judgement*], yani zihinsel yargı kullanırken beni gerçekten değerlendirebilirsiniz. Ve sonunda benim yaptığım herhangi bir şey bir silsileye yol açıyor, eylemler dizisine yol açıyor ve ben bunlar üzerinde denetim sahibi değilim artık. Hz. İbrahim'in başlattığı eylemle İsrail oğullarının vardığı nokta arasında, bildiğiniz gibi, niyet açısından bir ilişki yoktur. Yani belli bir niyetle başlattığımız bir eylemin sonuçlarını denetlememiz mümkün değil. Anlam yükleyebiliriz tabi ama yine de o anlamın öznelliği çok açıktır. Sonuç olarak buradaki 15-20 kişinin o anlamı değerlendirmesiyle benim kendi değerlendirmem arasında bir mukayese kurulacak olduğu zaman çoğulluğun verdiği, yüklediği anlam daha önemli sanırım.

Walter Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"[10] diye çok güzel bir makalesi vardır. Orada Flaubert'in *Duygusal Eğitim* kitabından hareketle "son nefeste hayat bir bütün olarak verilir" der. Özne-nesne çatışması orada bir çözüme ulaşır ve her şey insana bütünlük nazarıyla görünür. Benjamin, hikâye anlatısı zanaata özgü dünyanın insanına aitti ve modern dönemde basımın ortaya çıkmasıyla hikaye anlatısı eski yerini kaybetti der. Çünkü sözün gücünün olduğu bir toplumun insanıydı hikâye anlatıcı-

10 Walter Benjamin *"Hikâye Anlatıcısı"*, çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, içinde *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, 1995.

sı. Buradan şuna geleceğim; hikâye anlatmak bu kadar önemli ama artık hikâyelerimizi başkaları anlatıyor, basın anlatıyor, CNN anlatıyor, Reuters anlatıyor. Burada söylem, ya da çarpıtılmış söylem mevzuuna giriyoruz. Ama neden Arendt'te seyircinin rolü bu kadar fazla? Ben kendimi tanıyamaz mıyım? İlla hayatın sonundaki bütünlüğü görmek değil, verili bir tarihsel anda ben kendimi belki sizden ve seyircilerden iyi de tanıyabilirim. Burada Atina-Kudüs gerilimine geliyoruz. Yani insanın böyle bir içselliğe, öznelliğe yönelmesini Arendt radikal öznelcilik, Augustinusçu bir düşünce, yani Hıristiyanlığa özgü düşünce olarak görüyor. Burada öznelliğin hakkını yemiyor mu?

Arendt'in *Men in Dark Times*'da[11] Benjamin üzerine harika bir yazısı vardır. Fakat ben söylediğinize katılmıyorum. Çünkü Sokrates'ten yola çıkarak, insanın en fazla yalnız başınayken çoğulluk içinde olduğunu söyleyebiliriz. Sokrates kişinin kendisinin bizatihi bir diyalojik varlık ve çoğulluk olduğunu da söyler. Hakikaten bizatihi düşünme eylemi bir çoğulluk durumu içinde, Sokrates'in deyişiyle en azından birin içinde iki olmakla gerçekleşir, sonra da Arendt'in ifadesiyle ne kadar başkalarının zihinlerine "misafir olunursa" o kadar genişler ve doğruya yakınlaşır. Şöyle düşünüyorum; neticede bizim kendi kendimize ilişkin yargımız, kavrayışımız da bir *doksa*'dır, kanaattir, kesinkes hakikat değildir. Çünkü bu bahsettiğiniz tavır özcülüğe varır. Nitekim kadın hareketinde, "benim yaşadığım deneyim budur, bu mutlak hakikattir" yaklaşımı çok yaygın bir tavırdır. O senin deneyimin, tabiî ki senin yaşadığın şeydir, senin hakikatindir ama bunu genelleştiremezsin. Buradan hepimizi içeren bir

11 Hannah, Arendt, *Man in Dark Times*, Harcourt & Brace Publishers, 1968.

episteme çıkmaz. Sonuç olarak senin kendine ilişkin görüşün de benim sana ilişkin görüşüm gibi bir *doksa*'dır. Sen de eğer kendine ilişkin görüşünü derinleştirmek istiyorsan hem kendinle hem de ötekilerle daha çok konuşmak zorundasın. Bir de kendi niyetimiz ne olursa olsun sonuç olarak bizim kim olduğumuz, yapıp ettiğimiz şeylerde ortaya çıkıyor.

Aslında Marks'ın da söylediği şey buydu. Bir kişinin gerçekte ne olduğunu anlamak için onun kendisi hakkında söylediklerini değil de toplumsal eyleminin içeriğine bakmak gerekir.

Tabii ama gene de Marks'ta, o tiyatro sahnesindeki insanlar biraz kukla gibi yanlış bilincin veya başka koşulların etkisiyle oynuyorlar.

Marksizm'in "bilmiyorlar ama yapıyorlar" diye bir sözü de var.

Peki, o zaman sen bunun nasıl dışına çıktın diye sorarlar. Bunun tabii dışına çıkabilmek de mümkün. Farkındalık önemli. Çünkü farkındalık sürekli sorgulamayı getiriyor, sürekli kendi kendinle konuşmayı getiriyor. Ve sürekli konuştuğun zaman kendinden de memnun olmamayı getiriyor. Kendisiyle sürekli konuşma, sorgulama ve bir de vicdan kişiyi tüm olumsuzlukları dışsal şeylere, komplo teorilerine, başkalarına projekte etmekten alıkoyar. Bunu yapmadığınız zaman komplo teorileriyle her şeyi güzelce açıklayıp rahat edersiniz. Kötülükler hep başka bir şey yüzünden ve özellikle de sizin dışınızdaki bir şey yüzünden oluyor. Ne güzel değil mi? Aynen beş yaşındaki çocuk gibi. "Anne ben değil o yaptı."

Sizi sinirlendirmekten çekiniyorum ama yine de söyleyeyim; eğer ben bir kadını son derece duygusal, doğaya ait, romantik ve sizin o nefret ettiğiniz her şeye dair bir şey olarak görüyorsam bu öteki-

nin bir yargısı olarak nasıl anlaşılacak, yani anlam vermenin bir sınırı da yok mu?

Bir kere kadın derken jenerik bir kadından bahsediyorsunuz. Evet bu beni mesela çok sinirlendirir. Ama ben de size erkeği saldırgan, hormonlarının denetimindeki birisi olarak görüyorum desem siz de sinirlenirsiniz. Çünkü sizi jenerik bir erkek olarak görmem, sizin bir kişi olarak kim olduğunuzu görmemi engelliyor. Bir kalıba sokuyor ve benzersizliğinizi yok ediyor, aynılaştırıyor. Erkeklerin kadınlara, kadınların da erkeklere genel yaklaşımıdır bu, bir kalıba sokup benzersizliği yok etmek! Ayşe, Fatma, Seda olmak hiç önemli değil bu kalıba göre, ya da Sabri, Volkan, Faruk olmanız. Dolayısıyla ben kafamdaki bir şablona seni oturtmak yerine, burada söylediklerinden, buradaki vücut dilinden bir şey çıkarıp değerlendirme yaptığım zaman bu benim ontolojik bir ayrıcalık içinde olduğumu göstermez ama sana ilişkin bir yargım olduğunu ve bu yargının da senin kendine ilişkin yargından farklı olabileceğini gösterir. Hakikaten bizim kim olduğumuz yapıp ettiklerimizle ortaya çıkıyor. Benzersizliğimiz ancak kamusal alanda açığa çıkar. Özel alanda benim esas niteliğim anneliktir. Hakikaten bir kere anne olduktan sonra, bir daha ister profesör olmuşsun ister yazar olmuşsun hiç önemli değil, sen artık Ali'nin, Aslı'nın vb. annesisin. Böyle bir şablon var. Orada benim başka bütün özelliklerim hakikaten görünmez oluyor. Kızım üniversiteye yurt dışına gitmişti. Ben o sırada Arendt çalışıyorum, yazıyorum falan. Üniversitenin dördüncü sınıfında sanırım bunlara Arendt okutmuşlar. Bana telefonda Arendt'le ilgili yazmakta olduğu bir ödevden söz ediyor. Ben de Arendt'in şu kitabına da bak, şu fikri önemli falan diyorum, serde hocalık var ne olsa. Karşıda önce bir sessizlik, sonra da "Aaa, anne sen bunları nereden biliyorsun" dedi. Siyaset bilimi profesörüyüm ve üstelik Arendt çalışıyorum. Ama kızının gözünde sen annesin, başka şey olamazsın, sadece o şablonun içindesin! Toplum

da kadınları öyle görüyor, dolayısıyla kadınların benzersiz bireyliklerini ortaya koyabilmeleri çok daha zor.

Arendt'in yapıtlarında yer yer tutarsızlıklar var ve iyi ki de var, ben ondan memnun oluyorum. Yani hepimizin düşüncelerinde, eylemlerinde falan çelişki yok mu? Mutlak tutarlılık isteği bence totaliter bir eğilim. Ben kimliğin dayatılması meselesine, verili bir kimliğe yapıştırılmaya ve kapalı, kendi içinde tutarlı sistemlere tepkiliyim. Arendt'e ilgi duymamda muhtemelen bunun da çok etkisi var. Bir yandan kimliğin kabul edilmesi gerektiğini çok iyi biliyorum. Çünkü kimlikler baskı altına alınıyor. Ve vicdanlı bir insan olarak mutlaka buna karşı çıkmam lazım. Ama bir şablona girip dondun mu artık senin Fatmagül olma, Ahmet olma, Sabri olma niteliğin hiçbir şekilde kalmıyor. Oysa herkes benzersiz ve herkes bu dünyada bir değişiklik, bir fark yaratabilir. Benim, olduğum yerde bir fark yaratmak gibi bir derdim var. Ve ben bunun 68'lerdeki misyon ruhunun bir parçası olduğunu düşünüyorum. Bir şekilde müdahil olmak istiyorum. Yani kendi bulunduğum yerde hoşuma gitmeyen, yanlış bulduğum şeylerin biraz başka türlü de olabileceğini bugünden gösterebilmek gibi bir derdim var. Fark yaratmak derken onu kastediyorum. Ve bunun da politika olduğu, daha doğrusu politik bir tavır olduğu kanaatindeyim.



Schmitt ve Siyasal Kavramı

Bünyamin BEZCİ*

\

Tarihçi Gültekin Yıldız'ın *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Siyaset Ordu ve Toplum* adlı kitap olarak basılmış bir doktora tezi var.[1] Tezinin birinci bölümün başlığı şu: "Sosyo-politik Bir Tasfiye Olarak Askerin Yeniden Yapılanması" Alt başlıkları şöyle: Birinci alt başlığı, "Dört Tarafımız Düşmanlarla Çevrili: Acil Hal ve Siyasi Olanın Tezahürü". İkinci alt başlığı: "Devlet Düşmanının İcadı ve Ocağın Söndürülüşü, Yeniçeriliğin Kaldırılışı ve Örfi İdare". Üçüncü alt başlığı da; "Din Düşmanının İcadı ve Dergâhın Sustu-

---

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi. 30.05.2011 tarihinde gerçekleştirilen bu oturumdaki tartışmalara şu metinler esas teşkil etmiştir:
- Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası*, Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayıncılık, 2006.
- Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

1 Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Siyaset Ordu ve Toplum*, Kitabevi Yayınları, 2009.

ruluşu, Bektaşi Tarikatının Kapatılışı". İşte aslında bir tarih çalışmasına da Schmitt nasıl girebilir? Nasıl bir şekilde tarih disiplini içersinde de Schmitt üzerine yazılır, aslında bu iyi örneklerinden bir tanesi.

Schmitt'i en çok meşhur eden kavram, tabiî ki politik olana verdiği anlam oldu. Ben Schmitt'in politik olana verdiği anlamı önemsediğim için çalıştım ve hala da önemsiyorum. Çünkü gerçekten, bugün politik olana dair, devlete dair, hukuka dair, devlet toplum ilişkisine dair, modern dünyada yaşadığımız pek çok sorunu teorik olarak daha net, daha aydınlatıcı bir şekilde bize aktarabiliyor Schmittyen düşünce. O yüzden zaten 90'lı yıllardan sonra bir şekilde yeniden keşfedildi. Aslında Schmitt 85'te öldü. 85'te öldüğünde Almanya dışında, öyle çok fazla tanınan bir adam değildi. Yaklaşık 45'ten 85'e kadar 40 yıl boyunca Schmitt'i sadece bilenler tanıdı. Böyle baktığımız zaman Schmitt, Ernst Jünger tarafından, Kojéve tarafından ve Norberto Bobbio tarafından tanınan bir isim ve bu kişilerle mektuplaşmaları da var. Ama diğer tarafından genel okuyucu açısından Schmitt 40 yıl boyunca çok bilinemez bir adam olarak kalmış. Üzerine de çok fazla yazılmamış aslında. Genel olarak literatüre baktığınız zaman, 50 ile 80 arasında neredeyse doğru dürüst Schmitt kitabına rastlamazsınız. Almancada literatürde de böyle. 50 ile 80 arasında Schmitt üzerine yazılmış kitap sayısını toplasak, 20 tane ancak çıkar. Bu eserler de genellikle Schmitt'in dost-düşman kavramlaştırması, devlet kavramı üzerine filan yazılmış eserlerdir. Ama 90'lı yıllardan sonra Schmitt literatürüne baktığımız zaman, sadece Almanca kaynak olarak yaklaşık 600 eser çıkıyor. İngilizce literatür belki daha fazladır. Hemen hemen hepsi 90'lı yıllardan sonra basılmış.

Neden insanlar 90'lı yıllardan sonra yeniden Schmitt'e döndüler, tekrar Schmitt'i okumaya başladılar veya Schmitt'i önemsemeye başladılar? Bunun

en önemli nedeni aslında kavramlara verdiği anlamdı. Schmitt, o döneme kadar belli bir tarzda ele alınan; devlet, demokrasi, toplum, hukuk gibi kavramlara farklı bir şekilde yaklaşıyordu. Ve bu yaklaşım tarzı da birçok Schmitt okurunun eserlerinde karşımıza çıkıyordu, ama Schmitt'in kendisini bu eserlerde görmüyorduk. Mesela Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[2] kitabında Schmitt'ten çokça alıntılar yapar. Schmitt'in Türkçeye *Parlamentarizmin Krizi*[3] diye çevrilen ince kitabındaki parlamentarizme dair eleştirilerinden çok faydalanır. Özellikle *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas'ın Schmitt'in bu kitabından çokça esinlendiği, ama Schmitt'e hiçbir atıf yapılmadığı söylenir. Gerçekten Frankfurt Okulu Schmitt'e karşı ciddi bir şekilde önyargılıdır. Mesela Benjamin-Schmitt ilişkisi, bayağı dostça bir ilişkidir ama uzun süre Adorno tarafından saklanmıştır, hatta 60'lı yılların sonuna kadar böyle bir ilişkinin mevcudiyeti bile inkâr edilmiştir.

Neden peki tekrar Schmitt'e döndük? Zira 90'lı yıllarda politik kavramına post modern anlamlar yüklemeye başladık. Modern dünya politik olanı liberal bağlamda, liberal kavramlarla anlıyor. Biz de liberalizmi bir özgürlük teorisi diye okuyoruz, ama liberalizm aynı zamanda ciddi bir toplumsal homojenite teorisidir. Liberal bir politik sistem, homojen bir ulus devlete dayanır. Yani liberalizm dediğimiz şeyin, ulus devletle iç içe bir kavramsal dünyası var. Schmitt aslında 90'lı yıllarda bir liberalizm eleştirmeni olarak karşımıza çıktı. Yani liberal dünyanın özellikle bu homojenleştirici kav-

2 Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2009.

3 Carl Schmitt, *Parlamentarizmin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, 2010.

ramlarına karşı bir eleştiri olarak kullanıldı. Kimler kullandı? Chantal Mouffe mesela. Chantal Mouffe, tam da Schmitt'in dost-düşman kavramlaştırmasını; politik denen şey, öyle liberal dünyanın bize dayattığı gibi ulus devlet üzerine inşa edilebilecek bir şey değildir diyerek kullandı. Bir toplumdan dostluğu ve düşmanlığı kaldırdığınız zaman aslında politik olanın kendi kendini idame ettirme imkânını, dinamizmasını yok ediyorsunuz gibi radikal demokratik çıkışlar yapmıştı. Bu yüzden Schmitt'in kavramlarının 90'lı yıllardan sonraki kullanılış şeklinin aslında biraz araçsal olduğunu düşünenlerdenim. Yani hem Chantal Mouffe'nin, hem Schmitt ile Walter Benjamin arasındaki kavgayı ele alanların ya da Agamben'in Türkçeye *İstisna Hali*[4] diye çevrilen Schmitt'in olağanüstü hal kavramını yeniden yorumlamasını düşünürsek, bunların hepsi aslında Schmitt'in kavramlarının araçsal olarak kullanımı olarak karşımıza çıktı. Bu kötü bir şey olduğu için söylemiyorum. Nihayetinde bir kavramı çok araçsal olarak kullandığımız zaman da bugünkü politik sorunlarınızı açıklayıcı sonuçlara ulaşabilirsiniz. Özellikle eleştirel solun bugün sıklıkla kullandığı bir yöntem bu. 1987'de Amerika'da eleştirel sol dergilerden bir tanesi olan *Telos* dergisi bir Schmitt özel sayısı yaptı.[5] Aslında Anglosakson dünyada Schmitt'e ilgi temelde *Telos*'un o sayısından sonra dikkate değer derecede arttı. Bundan öncesine kadar Schmitt aslında kıta Avrupa'sında değil ama özellikle Anglosakson dünyada bayağı unutulmuş bir isimdi.

Peki, ben ne yaptım? Ben aslında pek Schmitt'in 90'lı yıllardaki tartışmalarıyla alakalı kullanımı üzerine çalışmadım. Benim bu kitaba başlarken temel derdim aslında devletti. Yani Schmitt'e benim

4 GiorgioAgamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, 2006.

5 Telos, , *Carl Schmitt: Enem yor Foe, Special Issue*, sayı 72, Yaz 1987

bulaşmam, Schmitt üzerinden devlet kavramına ulaşmak için veya Schmitt'te devlet kavramını çalışmak niyetiyle olmadı. Benim akademik geçmişime bir şekilde bakarsak, temelde aslında yönetim bilimci olarak başladım ve uzun süre aslında yönetim ve reform politikalarıyla uğraştım. En sonunda da *Avrupa Birliği'nin Yerel Yönetim Politikası* diye bir yüksek lisans tezi yazdım. Tezden sonra, reform politikaları denen şeyin ya da kamu yönetimini reforme etmek dediğimiz şeyin; aslında Türkiye açısından düşündüğümüzde, devleti tanımadan yapılabilecek bir şey olmadığını gördüm. Ve işin garip tarafı; bizim Türkçe kitaplarda geçen haliyle devlet dediğimiz kavramlaştırma, o 1000 yıllık devlet geleneği diye bahsettiğimiz olgu ile bizim bu gün anayasada gördüğümüz haliyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti bağlamındaki devletin çok örtüşen tarafı yok. Yani bu Türkiye Cumhuriyeti Devleti dediğimiz olgu aslında bildik anlamda bir modem devlet. Ve Anglosakson literatüründen çevrilmiş modem devlet kitaplarıyla da modem devleti kavramak o kadar kolay değil. Hatta belki içlerinde en ciddilerinden bir tanesi de Poggi'nin kitabıydı.[6] O da biraz kıta Avrupa'sı geleneğinden olduğu için. Ama mesela Cristopher Pierson'un *Modern Devlet* diye bir kitabı var ki, o evlere şenlik bana göre.[7] Onunla modem devleti kavramak o kadar kolay değil. Bir de bu Wallersteinvarî "dünya sistemi teorisi"nden gelen bir devlet kavrayışı var; Pazar üzerine oturan bir modern devlet kavrayışı. Oradan da tarihsel olarak bir şeyler çıkarabiliyorsunuz ama

6 Giafaranco Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, Doğan Kitap, 1991.

7 Cristopher Pierson, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Chiviyazıları yayınevi, 2014.

devleti anlamak adına çok da yeterli değil. Aslında ben bu şekilde devletin peşinde koşarken Schmitt'i yakaladım. Benim okuduğum modern devlet teorisine dair birçok kaynakta, Schmitt'in 20. yüzyılın Hobbes'u olduğunu ve bir şekilde Hobbesyen devlet kavrayışını 20. yüzyılda temsil eden bir isim olduğunu görünce, ben de bu sefer Schmitt'in peşinden koşmaya başladım. Ve o yıllarda, –2000'li yılların başında– Schmitt'in Türkçeye çevrilmiş kitapları da yoktu. *Siyasal Kavramı* da çevrilmemişti. Diğer kitapların hiçbiri de çevrilmiş değildi aslında. Ama benim avantajım Almanca bilmemdi. Siyaset felsefesi çalışmalarında doğrusu Almanca bilmek bayağı işe yarıyor. Böyle başladım aslında: Devlet-Schmitt-Almanca. Üçü bir araya gelince böyle bir çalışma çıktı ortaya.[8]

Schmitt'in devlet kavramını nasıl ortaya koyabiliriz? Schmitt ne anlıyor devlet denilen kavramdan? Schmitt bu kavramı bir iki farklı yerde kullanıyor. Bunlardan biri "güçlü devlet" kavramıdır. Bu Anglo Sakson literatürde *Strong state* diye çok sıkça karşımıza çıkıyor. *Starken Staat* kavramını ilk olarak, bizdeki TÜSİAD'a benzer Alman İş Adamları Örgütü'ne verdiği bir konferansta kullanıyor. Güçlü devlet nasıl olur gibi bir konferans verirken, orada *starken staat* kavramını kullanıyor. Ama bunun dışında, modern ekini koymadan da devamlı bir şekilde devlet kavramını kullanıyor. Modern ekini koymaması bizim anlamamız açısından önemli. Çünkü bizim devlet dediğimiz zaman anladığımız kavramlaştırma biraz farklı. Bizim devlet dediğimiz biraz saadetle, düzenle, çekip çevirmekle, yönet-

8 Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası*, Paradigma Yayınları, 2006.

mekle alakalı bir kavramlaştırma. Oysa modern devlet bizim devlet kavramlaştırmamızdan farklıdır. Batıda *Staat* kavramının, statüyle eşdeğer kökene sahip olduğunu düşünürseniz, yani bir kaideye oturan, bir coğrafyaya tutunan bir şeydir aslında devlet. Yani o ders kitaplarında sayılan devletin unsurları aslında boşuna değil. Devletin nitelikleri diye, ülke, yurttaş, egemenlik gibi nitelikler sayarız değil mi? Bütün bunlar genel vatandaşlık kitaplarında sayılan şeyler. Gerçekten modern devlet, coğrafyaya tutunan bir olgudur. Bizdeki devlet çok da coğrafyaya tutunmuyor. Selçuklu devleti neredeydi mesela? Selçuklu devletinin başkenti neresiydi? Bağdat. Nizamülmülk nerede yaşıyor? Bağdat yakınlarında küçük bir kasabada. Peki, Selçuklu devleti nerede? Bugünkü Afganistan, Pakistan sınırlarında, Anadolu Selçuklularını da katarsanız Konya'ya kadar gelen bir devletti. Peki devlet nerede? Aslında devlet, ordu neredeyse oradaydı. Selçuklu devleti nerede diye sorsaydık, ordunun yürüdüğü her yerde, ordunun erişebildiği her yerde devlet vardı. Yani yürüyen bir devletti. Bu topraklarda da devlet dediğimiz olgu biraz yürüyen bir şey, çekip çeviren bir şey, düzene getiren bir şey. Düzeni sağladıkça devlet var, düzen yoksa devlet de yok aslında. Ama modern devlet yürüyen bir şey değil. Modern devlet, bulunduğu coğrafyaya tutunur, oraya kök salmaya çalışır. Ben biraz bunu ayırt ederek başladım aslında. Aslında Schmitt'in bize devlet diye bahsettiği olgu; sadece toprağa değil, aynı zamanda topluma tutunan, orada kök salan ve onun üzerinde bir egemenlik ilişkisi oluşturan bir politik alandır.

Bu bağlamda baktığımız zaman, Schmitt'in birçok kavramlaştırması var devlete doğru giden yolda ve belki de bu yolda en önemli taş, politik kavramına verdiği anlamdır. Schmitt politik dediğinde daha çok sıfat haliyle kullanıyor ki bunu Türkçeye çevirdiğiniz zaman da kolay çevrilmiyor. En doğrusu belki siyasi diye çevirmek. Politik Teoloji'yi *Siyasi İlahiyat* diye çevirdiler değil mi?[9]

İngilizler bunu *political* olarak ifade ediyorlar. Almancası *politisch*, politik dediğimiz bunun isim hali, Türkçede tınısı sıfat gibi dikkat ederseniz. Politik dediğimiz zaman sıfatlaştırılmış bir kavramdan bahsederiz, ama politiğin Almancadaki tınısını sorarsanız, o isim. Sıfat hali ise, *politisch*, yani politik olan. Ben de o yüzden "olan" kavramını hiç sevmediğim halde bir şekilde bunu kullanmak zorunda kaldım. Siyasi mi kullanalım, politik mi kullanalım derken, baktık politik kavramı meramımızı karşılamıyor o nedenle politik olan dedim. Ama doğrusu yazmış olmama rağmen, bu politik olan kavramına hâlâ hiç alışamadım. Sadece meramımı anlattığı için yazıya geçirilmiş durumda, politik olan kavramı. Aslında üzerinde durduğumuz şey politikanın kendisi değil, politik olan nedir sorusu. Bunun kavramlaştırılması ve anlamlı kılınması. Klasik Alman devlet teorisi politik olan deyince aslında devlete dair olan her şeyi anlıyor. Klasik *kameralizm*[10] de-

9 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

10 Kameralizm (*Kameralwissenschaft*): Ortaçağ Avrupasında üniversitelerde ve 1850'den sonra Rusya'da öğretilen, yönetim ve ekonomi disiplinlerine dair özel bir programa verilen ad. Örneğin, Almanya'da bu program ekonomi, coğrafya ve diğer disiplinleri içerir. Kameralizm ismini, ortaçağın lordlarının, düklerinin ve krallarının geniş çaplı iş aktivitelerini temel alan kamara yönetiminden alır.

diğimiz Alman devlet anlayışı, devlete dair olan her şey politiktir, diye kavrıyor. Schmitt 1928'te Alman devlet teorisi içinde tam bir kırılmayı ortaya çıkarıyor. Diyor ki aslında politik olan, devlete dair olan her şey demek değildir. Bizatihi politik olan, aslında devletin kurucu öğesidir ve devleti ön gerektiren, yani önceleyen bir şeydir. Önce politik olan vardır. Aslında politik olan üzerine devlet kurulur, yani o politik olan üzerinden kimlik inşa edilir, o politik olan üzerinden biz var oluşumuzu inşa ederiz. Belki de söylediği en orijinal iddialardan biri budur.

Siyasal Kavramı kitabında da bunu söyler.[11] Burada yine bence "–sal" eki iyi olmamış, siyasi kavramı deselerdi belki çok daha anlamlı olabilirdi. Bu kitap şöyle bir aforizmayla başlıyor. "Politik olan kavramı devlet kavramından önce gelir". Peki, nedir bu politik olan dediğimiz şey? Burada karşımıza Schmitt'in birkaç metni birden çıkıyor. Aslında hem 28 metninde hem 32 metninde hem de sonradan Nazi döneminde tekrar basımını yaptığı 35 metninde – daha sonra 1962'de 32 metnine kendisi tekrar dönüyor- politik olan

Kameral disiplinler, yüksek feodal lordlara bürokratlar ve yöneticiler yetiştiren özel üniversitelerde ve kameral okullarda öğretilirdi, bu disiplin madencilik, ormancılık ve tarım bilimlerini içerirdi. II. Friedrich, Prusya'da, Devletin başarılı yönetsel uygulamalarını sistemleştirmek amacıyla, Frankfurt Üniversitesi'nde Kameralizm kürsüsü oluşturmuş ve böylece, yönetimi bir öğretim konusu haline getirmiştir.

Kameralizm, Prusya'da 16 ve 18.yy. arasında merkantilizmin iktisadi refahı devlet eliyle gerçekleştirme amacını bilimsel yönden destekleyen, sosyal ve ekonomik bilimler toplamıdır.

Kameralist gelenek, kamu yöneticilerinin, sermaye birikimi sürecinde yönlendirici ve öncü rol üstlenmeleri doğrultusunda bilgi üretir.

11 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, 2007.

meselesinin işlendiğini görüyoruz. Mesela Nazi döneminde çıkardığı 33 metninde politik olanı, dost-düşman kavramlaştırması üzerine oturacağını söyleyerek başlıyor ama bu metnini sonradan kendisi de reddediyor. Özellikle, Türkiye'de de Anglosakson literatürde de, Schmitt'i eleştirenler aslında Schmitt'in bu ikiyüzlülüğünü çok eleştirirler. Schmitt konusunda belki ilk önce konuşulması gereken şeylerden bir tanesi de bu ikiyüzlülük meselesi, ya da pragmatizmi, fırsatçılığı. Nedir bu fırsatçılık denen şey? Nazi dönemiyle ilişkisi nedir?

Doğrusu ben bu konuyla çok fazla uğraşmadım. Kendi açımdan söyleyeyim, Schmitt'in fırsatçılığıyla, Schmitt'in Naziliğiyle alakalı çok fazla uğraşmadım. Tabi ki biraz okudum ama Schmitt'in Naziliğine sıkıştırılan değersizleştirme çabasını anlamlı bulmuyorum. Çünkü kafamda Nazilerin dünyanın en kötü adamları olduğuna dair hiçbir kesin kanaat da yoktur. Bu Nazilerin kötü olmadığını söylemek de değildir. Nihayetinde dönemin politik ortamında yaşanmış bir sürü hikâye var ortada. Şimdilerde Heidegger üzerine de Zimmermann'ın bir kitabı çıkmış.[12] O da mesela Heidegger'le Nazilerin ilişkisini daha makul şekilde açıklamaya çalışıyor. Aslında bu düşünen adamlar için, Heidegger gibi, Schmitt gibi düşünürler için Anglosakson literatür şunu söylüyor: Nasıl oldu da bunlar Nazi oldular? Herkes oldu da bunlar düşünen adamlardı, bunlar bilen adamlardı, bunlar nasıl Nazi oldu? Belki bunu bir şekilde söyleyenler, Nazilerin özellikle ilk yıllarda Alman siyasetinde yarattığı o çıkış havasını, o kurtuluş teolojisini çok göz ardı ediyorlar. O havayı biz teneffüs etseydik biz ne olurduk bilmiyorum. Mesela AK Parti iktidarının yarattığı çıkışı düşünelim, bu kurtuluş aslında herkesi heyecanlandırıyor birçok açıdan. Hatta çok karşı olan Türk sosyalistlerini bile içten içe heyecanlandığını

12 Michael E. *Zimmerman, Heideeger: Moderniteyle Hesaplaşma / Teknoloji, Politika, Sanat*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, 2011.

görüyorsunuz. Onun peşine takılan siyasal ve sosyal gruplar ve akademisyenler, entelektüeller sivil dikta heveslisi midir? İşte 33 ile 36 arasında yaşanan şey bu. Nitekim Heidegger'in de Schmitt'in de Naziliği denen süreç genelde 36-37 gibi yıllarda bitmiştir ki; bu yıllar henüz daha İkinci Dünya Savaşı'nın başlamadığı yıllardır. Mesela Schmitt'in Naziliği ya da Nazilerle sıkı ilişkisi, ona baş hukukçu unvanı verecek kadar sıkı ilişkisi 36 yılında bitmiştir. 1936 yılından sonra Naziler için de çok tehlikeli bir adamdır Schmitt. Mümkün olduğu kadar geri plana itilmeye çalışılmıştır. 1945'te Amerikalılar geldikten sonra tutuklanıp, Nürnberg'de yargılanmaya çalışılan düşünürlerden bir tanesidir. Schmitt, Heidegger kadar şanslı da değildir, Heidegger İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra zor da olsa eğitim hayatına dönmüştür, üniversite hocalığına devam etmiştir, emekli olmuştur vesaire. Schmitt için böyle bir şey mümkün olmadı. Schmitt'in öncelikle kütüphanesine el koydu Amerikalılar. Diyelim ki polis burayı bassa, size yapabileceği en büyük kötülük de Bilim Sanat Vakfı'ın kütüphanesini götürmek olabilir. Önce kütüphanesini götürdü. Yani hafızasını tamamen yok etti. Sonra da emekli olmadan tamamen memurluktan attı. Daha henüz bayağı genç yaşlarda sayılabilecek birisini, emeklilik hakkını da vermeden memurluktan attılar. Ve Schmitt resmen kız kardeşinin yanına, baba evine sığındı. Kız kardeşinin yanında üst katında, mütevazı bir şekilde yıllarca okumuş yazmış, sadece buradan para kazanmış. Alman akademisyeni elinden başka hiçbir iş de gelmez. Bir röportajında Mete Tunçay Siyasaldan 80'li yıllarda atıldığı zaman, gemilerde yağcılık falan yapmayı düşündüğünden ve İngilizceden başka elinde bir şey olmadığından, biraz çeviri yaparak karnını doyurduğundan bahsediyordu. Schmitt de biraz böyle yaşadı. 60'lı yıllarda büyük dostlar yani işadamı olan dostları bir şekilde emeklilik imkânını sağladı. Yaklaşık 20 yıl sonra... 85'e kadar emeklilik hayatıyla birlikte yaşadı.

Kitapları nerede?

Kitapları nerede bilmiyorum Amerikalılar aslında birçok şeyi aldılar. Almanya'da "Ruslar makineleri söküp götürdüler, Amerikalılar kitapları ve müzelerdeki eserleri götürdüler" derler. Mesela Ruslar o girdikleri bölgelerde birçok fabrikayı makineleri söküp götürmüşlerdir. Ben Almanya'da kaldığım sürede Alman İslâm arşivi diye bir yerde çalışmıştım. 1927'de Emanullah Han'ın kurduğu bir arşiv. Arşiv bayağı da bir şey biriktirmiş Almanya'ya dair. Almanya'daki diyelim 1500'lü yıllarda ilk çıkan Kur'an vesaire bayağı bir arşiv biriktirmiş. Bütün arşiv şu anda Washington'da. Arşivin en sonunda bin bir zahmetle fotokopilerini tekrar geri almışlar. Savaş ganimeti olarak götürmüşler İslâm arşivini tamamen. Büyük bir ihtimalle Schmitt'in hikâyesi de öyle bir kütüphanenin raflarında. Yaklaşık 6000 eserden oluşan kütüphanesinin 1952 sonrası parçalanarak farklı kişilerinin eline geçtiği düşünülüyor. Schmitt'in kendi ellerinde doğru dürüst bir şey kalmamıştır. Kalanlar ise Düselldorf devlet arşivinde bulunan Schmitt bakiyesi içinde yer almaktadır.

Schmitt savaştan sonra zaten çok fazla bir şey yazmamıştır. Schmitt'in 1940'lı yıllardan sonra yazdığı en ciddi şey 60'larda yazdığı, Türkçeye hala çevrilmemiş olan *Partizan Teorisi* diye bir kitabıdır.[13] Hans Blumenberg'in *Die Legimitaet der Neuzeit* diye bir kitabı var.[14] O kitap özellikle Schmitt'in politik teolojisine karşı yazılmış bir kitaptır. Siyasi ilahiyatın bize söylediği şey ne? Birçok siyasi kavramın aslında bizatihi ilahiyat kavramı ya da dinsel kavramlardan türediğini iddia ediyor. Yine mesela, Schmitt'in *olağanüstü hal* ya da

13 Carl Schmitt, *Theory of the Partisan: Intermediate Commentory on the Concept of the Political*, çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, 2007.

14 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, MIT Press, 1983.

istisna halini anlamak istiyorsanız, Hıristiyanlıktaki mucize kavramına bakmanız lazım. Mucize nasıl bir şeyse, aslında hukukta da *istisna hali* dediğimiz şey de böyle bir şeydir aslında. Oysa Blumenberg'in kitabı bir modernite savunusudur. Blumenberg'in bu iddialarına karşı Carl Schmitt bir kitap daha yazdı; *Politik Teoloji II.*[15] Onun dışında Schmitt suskun bir adamdır. Heidegger mesela o kadar suskun değildir, dersler verir, bu dersleri kitaplaştırılır. Weimar Cumhuriyeti dönemiyle karşılaştırıldığında Schmitt savaş sonrası hiç yazmamış sayılabilir.

Genel olarak dönersek politik olan kavramı aslında Schmitt'in çok önemli kavramlarından bir tanesi. Schmitt'te politik olan kavramı; bir estetik ya da etik veya hukuk gibi kategorileriyle anlamlandırılacak bir şey değildir. Politik olanı kavramak için en önemli kavramlar, dost ve düşman kavramlarıdır. Ama aslında dost ve düşman kavramlarını da estetiğin güzel ve çirkin kategorileri gibi birer kategori olarak da anlaşılmaz. Schmitt kategorizasyondan ziyade konuyu bir yoğunluk meselesi olarak görüyor. Aslında dost-düşman ilişkisinin yoğunluk olarak anlamlandırılması da sonradan gelişen bir yorumdur. Yani Schmitt'in 1928'de basılan o makaledeki halinde aslında dost ve düşman kavramlarının sadece bir yoğunluk meselesi olarak görülmesi çok belirgin değildir. Ama daha sonraki 1932 basımında, bunu daha net olarak ortaya çıkarıyor. Yani 1928'deki basımda politik olan kavramı daha ziyade dış politikaya dairdir –her ne kadar bu felsefede iç politika ve dış politika ayrımları net bir şekilde belirgin olmasa da. Ama Hobbesyen anlamda konuşursak, dost ve düşman kavramlaştırması aslında devletin içine dair, devlete dair bir kavramlaştırma değil, devletin dışına

15 Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myht of the Closure of Any Political Theology*, çev. Michale Hoelzl, Graham Ward, Polity Press, 2008.

dairdir. Peki, devletin dışında ne var? Doğal hal var. Uluslararası alan, Hobbesyan bakış tarzıyla da doğal halde var olan bir alandır. Politik olan, aslında orada gerçekleşen bir şeydir. 1932'de de bu kavramlaştırma tam bu şekilde değildir. 1932'de artık bir iç düşmandan da bahsediyor. Çünkü Weimar Cumhuriyeti'nin son dönemlerinde, 1932 de Schmitt ciddi bir şekilde nasyonel sosyalist karşıtı ve Uzun Bıçaklar gecesinde öldürülen Kurt von Schleicher'ın merkez politikalarının destekçisidir. Ve ciddi bir şekilde de beraber çalıştığı adamlardan bir tanesi de Von Papen.[16] Özellikle Von Papen sonradan merkez siyaseti Hitler'e doğru kaydıran tiplerden ki, von Schleicher tam öyle de değil. von Schleicher Hitler tarafından öldürülen adamlardan bir tanesi. Hitler, von Schleicher ve onunla birlikte kendisine muhalif olan onlarca kişiyi bir gecede öldürtünce, Schmitt şöyle bir makale yazıyor. Makalenin başlığı: *Der Führer schützt das Recht*.[17] Yani, Führer hukuku korumuştur. Bitti! Hukuku yaratan odur, koruyan odur. Ve bunlar darbe yapmak istiyorlardı. Direkt olarak herhangi bir mahkeme kararı olmadan, bu kişileri öldürün diyorsunuz. Bu kişilerin öldürülmesinin hukuksal kılıfını bulan adamdır Schmitt, aslında onu Nazilerin baş hukukçusu yapan makale de budur. Kısa bir yazıdır. Bütün bir fırsatçılık hikâyesi, bu makale üzerinden döner. Neden? Çünkü Hitler'in aslında meşru olmayan, hukukî olmayan bir eylemini meşrulaştırmıştır, bu nedenle de onun baş hukukçusudur gibi bir söylem vardır. Bu açıdan baktığınızda da çok haksız değildir, evet, doğru ama Schmityen açısından baktığınızda aslında hiç anlamsız bir yerde durmuyor. Neden anlamsız bir yerde durmuyor?

---

16 Franz Von Papen: Alman sağcı politikacı, 1932'de devlet danışmanı, Hitlerin baş yargıç yardımcısı. (1879-1969)

17 *Der Führer schützt das Recht*, DJZ vom 1. August 1934, Heft 15, 39. Jahrgang, Spalten 945-950.

Politik olanın dinamizmasını dost-düşman kavramları oluşturur, ama bu dost-düşman kavramları aslında iç politik alanda da çok rahat bir şekilde görebileceğimiz bir şeydir. Schmitt'e göre. Her şey her an politikleşebilir. Ya da tam tersinden söylersek aslında devletin iç politik alanı dediğimiz şey; politiksizleştirilmiş, ama *politik olarak politiksizleştirilmiş* bir alandır aslında. Eğer bu politiksizleştirmeyi başarabiliyorsanız, devlet vardır. Bu tipik paradokslardan bir tanesidir ve bu konuda Schmitt'te çok eleştirilir. Ne demek bu? Yani iç politik alanda düşmanı yok edebiliyorsanız aslında devlet vardır. İç politik alan, düşmanın yaşadığı bir alan değildir. Ve buradan, özellikle 90'lı yıllarda iç düşman kavramını Türkiye'de Kürt söylemi için düşünürseniz ya da sol söylemi yahut İslâmcılık söylemi açısından düşünürseniz, Schmitt'in bu kavramlaştırması çok elverişli bir kavramlaştırmadır. Schmitt en nihayetinde eğer bir yerde devlet varsa o devletin en önemli niteliğinin düşmanın yok edilmesi, daha doğrusu aslında siyasetin yok edilmesi olduğunu söylüyor. Mesela partiler üzerinden yapılan siyaset ona göre zaten siyaset değildir. Parti siyaseti kendi kullandığı şekliyle "siyasi" değildir. Chantal Mouffe gibi isimler ise müzakereci demokrasiyle birlikte aslında bunun da siyasi olduğunu söylediler. Aslında 90'lı yıllardan sonra bir yandan da Schmitt'i kendi bağlamından kopararak yapılan tartışmalardan bir tanesi Chantal Mouffe'un müzakereci demokrasi üzerinden yürüttüğü bu tartışma oldu.

Peki, bu parti siyaseti dediğimiz şey nedir? Schmitt'in siyasetinde nereye düşer? Schmitt'in siyasetinde, parti siyaseti aslında bu politik birliği parçalayan bir şeydir. Hatta ona göre siyasal partiler, aslında Leviathan'ın leşini paylaşan çakallardan başka bir şey değildir. Neden? Çünkü siyasal partiler, en nihayetinde toplumsal sınıfların, belli sosyoekonomik grupların motive ettiği, onların bir araya getirdiği, o sosyoekonomik çıkarların peşinde koşan ve her birisi de

devlet gibi örgütlenmiş olan yapılanmalardır. Weimar Cumhuriyeti'nin siyasal partileri bu konuda aslında Schmitt için hep bir örnektir.

Schmitt'in bütün bu yazdıkları veya bütün bu söylediklerim aslında hep bir Weimar Cumhuriyeti eleştirisidir. Schmitt'in en verimli çağları Weimar Cumhuriyeti'ni eleştirdiği çağlardır aslında. Ve Weimar Cumhuriyeti aslında batılı anlamda bir liberal politik ortamdır. Alman siyasetinde bu çok yaşanmış bir şey değildir. Ve böyle bir Cumhuriyetin politik tecrübesi, Schmitt'e 1928 yılında bu makaleleri yazdırmıştır.

Siyasi partiler, politik birlikteliği parçalayan kurumlardır, Leviethan'ı yok eden şeylerdir. Çünkü kendi sınıflarının çıkarıyla hareket etmektedirler. Bu sınıfların çıkarı da, aslında devleti güçlendiren bir şey değildir. Bu açıdan baktığımızda, bugün demokrasinin temel unsurlarından bir tanesi olarak kabul ettiğimiz siyasal partiler; ve bir diğer unsuru da parlamento Schmitt'e göre devleti güçlendiren kurumlar değildir. Parlamentoyu siyasal partilerin bir savaş arenası olarak gören Clausewitz de aynı şeyi söylüyor. Hatta Elias Canetti'de de var böyle bir şey. Parlamento aslında bizatihi savaşın, siyaset ile devamından başka bir şey değildir diyor Canetti, *Kitle ve İktidar* kitabında.[18] Hatta parlamentodaki savaşın bildiğimiz İngiliz parlamentosunun yapısına da kaynaklık ettiği söylenir. Yani aslında parlamentoda yürütülen haliyle de siyaset bir şekilde böyle bir kavramlaştırma. Siyasal partiler de bir şekilde aslında kendi orduları olan, kendi devletleri olan yapılanmalardır. Her birisi bir devlet gibi, her birisi bir ordu gibi yapılanmıştır aslında.

Bu açıdan baktığımızda liberal demokraside parlamentoyu meşru kılan nedir? Schmitt'e göre iki temel ilke aslında parlamentoyu meşru kılıyor. Meşruiyeti sağlayan şeylerden biri parlamentonun müzakere ortamı yaratmasıdır. Yani bir

---

18 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 2012.

şekilde öyle bir müzakere ortamı yaratıyor ki; toplumun toplam aklı aslında orada ortaya çıkıyor. Yani –teorik olarak tabiî ki– toplumun elitleri oraya seçildiği için müzakere ile birlikte oradan, toplumun toplam bir aklı ortaya çıkıyor. Parlamentonun ikinci niteliği aleniliktir, yani şeffaflık. O zamana kadar yapılan hikmet-i hükümet üzerinden yürüyen, devlet aklı üzerinden yürüyen ya da sırlar üzerinden yürüyen bir siyaset tarzı var. Makyavel'den beri bildiğimiz bir siyaset tarzı. Sırlar üzerinden yürüyen siyaset tarzının açık tartışmalarla, açık konuşmalarla ve açık siyasetle yapılması parlamentoya meşruiyet sağlıyor. Ama Schmitt bu iki temel meşruiyet ilkesinin çok tartışmalı olduğunu savunan birisi. Diyor ki; müzakere denen şey, aslında müzakerenin niteliklerini taşımıyor, parlamentolarda müzakere sonsuz bir sohbete dönüşüyor. Parlamentoda bir araya gelince, müzakere sonsuz sohbete dönüşmesin diye tüzük çıkarıyoruz. Sen beş dakika konuş, sen beş dakika... sınırsız konuşmak yok. Hadi konuştuk bitti, parmak kaldırın. Aslında yaptığımız şey bu. Yasayı yazan aslında Bakanlar Kurulu. Mesela, bilmiyorum, meclis tecrübesiyle biraz ilgilenen var mı içinizde? Teklif yani milletvekili tasarısı değil Bakanlar Kurulu'nun tasarısı olur, teklif olup da yasalaşan kaç tane yasa var bakmak lazım. Belki her dönemde bir iki milletvekilinin verdiği teklif yasalaşır, yüzlerce teklif verilir fakat hiç biri yasalaşmaz ancak Bakanlar Kurulu'nun tasarıları yasalaşır. Burada sorun olan şu; bir açıklık, aleniyet yok. Çünkü siyasal partilerin arkasına gizlenmiş bir sürü çıkar grubu vardır. Ve aslında o yasaları yapan kişiler de o çıkar gruplarıdır. Dolayısıyla parlamentoda yapılan iş, o çıkar gruplarının bir şekilde çatışmasıdır.

O halde ne yapmak gerekiyor? Bir politik sistemi "gerçek anlamda demokratik" kılacak şey nedir? Gerçi liberal demokratlar için, zaten parlamenter demokrasi gerçek demokrasidir. Hatta tek mümkün olan demokrasidir. Ama Schmitt, tam da liberal demokrasi konseptine karşı çıkıyor; parlamenter demokrasi tek mümkün demokrasi değildir diyor. Hatta ona

göre parlamenter demokrasi, demokrasi de değildir. Çünkü demokrasi denen şey en nihayetinde yönetenle yönetilenin özdeşliğidir. Ve bu parlamentarizm aslında elitist bir sistemdir, hiç de öyle yönetenle yönetileni özdeşleştirmez. Peki, nedir eşit kılan yönetenle yönetileni? Otantik temsil. Türkçe liteatürde de karşımıza çıkıyor, bir ara Nuray Mert otantik temsil kavramını sağ partiler için kullanmıştı.[19] Özdeşlik ve temsil kavramlarının bir arada olduğu bir yapılanma tasarlıyor Schmitt. Bir şekilde yönetenlerin yönetilenlerin içinden çıktığı ya da yönetilenlerle benzer nitelikleri taşıyan insanlardan oluştuğu bir politik yapılanmanın aslında gerçek demokrasi olduğunu söylüyor. Diktatörlük üzerine bir kitabı vardır.[20] En nihayetinde şuna varıyor: gerçek demokrasi dediğimiz şey aynı zamanda diktatörlük de olabilir. Ona göre diktatörlük denen şey aslında bizatihi demokrasinin ta kendisi de olabilir. Schmitt literatüründe *diktatörlük* kavramı çok üzerinde durulan meselelerden biri değildir, hatta biraz üzeri örtülür. Oysa Schmitt *Diktatörlük* kitabında, mesela Roma'daki Sezar gibi denetimli bir diktatörlüğün, yani hukuksal bir diktatörlüğün, toplumun içinden çıkmış, toplumun içinden seçilmiş bir diktatörlüğün basbayağı demokrasi olabileceğini iddia ediyor.

Aslında Schmitt'in asıl önemsediği parlamentarizmden daha ziyade temsil kavramıdır. Uzun uzun temsil üzerine yazıyor. Temsil onun için sadece parlamentolarda karşılığını bulan bir şey değil. Yani temsil; evet devleti var kılan en önemli kavramdır ama parlamento aracılığıyla olmak zorunda değildir. Mesela Türkiye'deki sağ iktidarlar parlamento üzerinde oluşan milli irade kavramını fetişleştirir. Ama Schmityen anlamda baktığınızda, devleti var kılan yani bir şekilde dağınık olan, kendi kendine bir form olmayan halkı

19 Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis, Selis Kitaplar, 2007.

20 Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot; 7. A. Edition, 1994.

form haline getiren, ona biçim veren şey temsil kavramıdır. Ve bu temsil kavramının da sadece Tanrı üzerinden olması gerekmediği gibi, sadece parlamento üzerinden olması da gerekmez. Mesela Kral da halkını temsil edebilir. İngiliz Kraliçesi mi İngilizler için daha temsil gücüne sahiptir İngiliz parlamentosu mu? İngiliz veliahdının düğününün ne tür bir etki yaptığını düşünün. Kanada'da, Avustralya'da. Hatta Amerika'da olan İngiliz topluluklarını nasıl birleştirdi. Bir düğün ne kadar çok insanı birleştirdi. Ne kadar insanda bir birlik, bütünlük, beraberlik duygusu yarattı. Eğer temsil buysa, bir şekilde bir form oluşturuyorsa, bir politik birlik oluşturuyorsa temsil, aslında bunu bir Kral da çok rahat bir şekilde oluşturabilir. O zaman burada şunu da sorabiliriz: seçilmiş Kral da oluşturabilir mi? Oluşturabilir. O zaman bizatihi halkla özdeş kökene sahip, halkı otantik olarak temsil eden birisi de bizatihi demokrasinin temsilcisi olabilir. Bugünkü demokrasi literatürünün hiç de hoşlanmayacağı çıkarımlardan bir tanesidir.

Diğer taraftan Schmitt'in hukukla kurduğu ilişki özellikle Agamben'de daha da net olarak karşımıza çıktı. Net olarak karşımıza çıkması Agamben onu daha doğru yorumladığından değil ama onun üzerine çokça çalıştığı için söylüyorum. Hukukla olan ilişkisi de Hans Kelsen karşıtlığı üzerinden kuruludur. Hans Kelsen'e göre devlet aslında hukuktan başka bir şey değildir. Yani devleti sağda solda bürolarda ya da başka bir yerde aramaya gerek yok, hukuk neyse, hukuk kuralları neyse, devlet de odur. Devlet bir kurallar kurumudur, kurallar bütünüdür aslında. Bu kuralların temelinde de *Grundnorm* dediğimiz bir temel kurallar klasörü vardır. Hans Kelsen'e göre sadece ona doğru gidersiniz, *Grundnorm*'dan daha öteye gidemezsiniz. İşte Schmitt tam da o öteye geçilmeyen yerde bir adım daha atmaya çalışıyor. Şöyle der gibidir; ben o kapıyı açtım, o kapının arkasında hiçbir şey yok. Yani bir şekilde aslında hukuku yaratan şey,

hiçliktir der. Fetheden hukuku yaratmıştır, kim fethettiyse, kim başardıysa, kim sistemi kurduysa, kim düzeni kurduysa aslında hukuku yaratan da odur. Düzen kuranı normal hukuk sistemi içinde nerede görürüz ve teşhis ederiz? Onu "karar verende" görürüz. En son kararı kim veriyorsa, aslında o normal hukuk sistemi içinde egemen olan da odur. Tipik aforizmatik cümlelerinden biri: "karar veren egemen olandır". Ya da egemen olan karar verendir.

Devletin en önemli niteliği aslında karar verebiliyor oluşudur. Yani Schmitt'e göre devleti güçlü kılan şey, ne hukuksal yapısının çok sağlam olması, ne toplumsal olarak büyük bir gücü arkasında bulundurması, ne de ekonomik olarak ciddi bir şekilde büyük bir potansiyele sahip olmasıdır. Bunların hepsi çok önemlidir ama devleti asıl güçlü kılan şey bunlar değildir. Asıl güçlü kılan şey, "politik karar verme" yeteneğidir. Siz ekonominin üstünde, hukukun üstünde ya da toplumsal yapının üstünde, toplumsal yapıdan özerk kararlar verebiliyor musunuz? Verebiliyorsanız o halde egemensizdir. Devlet meşruluğunu karardan alıyor. Asıl meşruluğunu nereden alıyor? Kurucu iradeden. Peki, kurucu irade meşruluğunu nereden alıyor? Orada hiçlik var. Agamben bugün buna itiraz ediyor ve Schmitt bu hikâyeyi yanlış kurdu, yani hiçlikten gelerek bir hukuksal yapı kurulmuyor diyor. Bizatihi bugün var olan hukuksal yapılar, *istisna hallerini* kendileri yaratıyor diyor. Kendi içinde kendileri yaratıyor. Var olan hukuk düzeni, hukuksuzluğu kendisi yaratıyor. Amerika evet kendi içinde kocaman bir hukuk sistemi. Ama Guantenamoyu yaratan ne? Hukuksuz sistemi yaratan ne? Gene Amerika. Agamben'i bir adım öteye taşırsak şöyle iddia edebiliriz; Schmitt'in söylediği gibi *İstisna hali* denen şey aslında öyle hukuku yaratan şey değildir, bizatihi istisna hali hukuk tarafından yaratılan bir şey diyor. Ve bir anlamda istisna hali daha güncelleşmiş oluyor. Onu hayatın kendi içinde, hukuksal yaşam tarzımızın kendi içine bir yere yer-

leştiriyor, yani istisna aslında kural oluyor. Bu anlamda bugünkü yaşadığımız hukuksal sistemler, hukuk devleti dediğimiz o yücelttiğimiz yapılanmalar, kendi hukuksuzluğunu da kendileri yaratıyor diye düşünüyor. Ve bu anlamda Schmitt'in ancak kurucu irade ile sınırlandırdığı "istisna halini" gündelik politikanın işleyişine yedirmiş oluyor. Diğer taraftan Agambenvarî türev iddialar bir şekilde Schmitt'ten yola çıkarak söylenmiş sözler olduğu için Schmitt tekrar tekrar okunmaktadır.

Schmitt, "istisnada karar veren"den mi bahsediyor, "istisnaî karar veren"den mi bahsediyor?

Karar kavramlaştırması Schmitt'te biraz daha sonraki kavramlaştırma. Bir defa onun asıl kavramı *istisna hali* kavramı. Yani *Notstand* ve bu haliyle bir duruma atıf yapmaktadır, bir sürece değil. Schmittyen anlamda önemli olan istisnai halde yani istisnada kim karar vermektedir? Eğer İstisnai karar süreçlerinden bahsediyorsak normal-olanın içine istisnayı, yani mucizeyi sokmaktayız. Aslında bu anlamın da dışlandığını düşünmüyorum. O bir Anayasa hukukçusu olarak şunu soruyor; hukuku yaratan şey nedir? Ve tam olarak şunu söylüyor; anayasa hukukçuları ya da genel olarak hukukçular derler ki bir şekilde bir yerde hukuk biter. Konuşurken hukukçular pek bu sondan bahsetmezler, çünkü bizde hem hukukçular, hem iktisatçılar, hem psikologlar, hem sosyologlar, hem siyaset bilimciler hemen hepsi bütün dünyayı kendi kavramlarıyla açıklayabileceklerini düşünürler; mesela iktisadın *homo economicus*u üzerinden her şeyi açıklayabilirsiniz, ya da hukukun kavramları üzerinden bütün insan halini açıklayabilirsiniz. Bir yerden sonra bir hukukçuysanız, hele hele temelde pozitivist hukukçuysanız burada hukuk biter, burada benim sözüm yok artık diyebilmelisiniz. Orada yani hukukun bittiği yerde sözü kim söyler? Burada parlamento söylesin, siyaset söylesin, başka bir şey söylesin

diyebilirsiniz. Schmitt diyor ki, hukuk aslında, burada hukuk biter dediğimiz yerde başlıyor. Hukuk dediğimiz şey, aslında anayasa denilen şeyden başlıyor.

Peki, anayasa nereden başlıyor? Anayasaya kim karar veriyor? Anayasaya, o halkın politik birliği olarak oluşturan, temel bir politik konsept karar veriyor. Bu politik konseptin somut olarak karşımıza çıkan halinin de anayasa olduğunu söylüyor. Yani, onun *istisna hali* dediği şey, hukuksal düzen içinde her zaman yaşanan bir hal değil. Diğer taraftan, karar veren kimdir ya da egemen olan kimdir diye sorduğumuzda egemen olan karar verendir diyor. İşte o karar vereni, istisna halinde anlarız diyor. Yani istisna halinde, o kristalleşmiş halde, kristalleşmiş politik artığın oluştuğu o halde tek başına kim kalıyorsa, karar veren odur. Uzun yıllar Türk siyasetinde o kristalleşmiş halde kim kaldı? Milli Güvenlik Kurulu, değil mi? Yani asker kaldı genel olarak. İşte o kristalleşmiş halde son kararı kim veriyorsa aslında –o kristalleşmiş hal, istisna hali–, bu halde karar veren de egemen olandır. Oysa Agamben tam tersinden kuruyor. O diyor ki hayır, hukuk düzeni, bizatihi bu hukuk devleti içinde yaşadığımız bu hukuksal sistem o istisna hallerini günlük yaşam tarzımızın içinde kuruyor. Yani bu biraz Schmityen bir çıkarım değil. Schmitt bunu söylemiyor.

Aslında Schmitt karar kavramından bir süre sonra biraz vazgeçiyor. Karar kavramı da sıkıntılı bir kavram. Çünkü karar anlık bir şey. O kristalleşmiş halde, bir şekilde karşımıza çıkıyor ama sadece bunun üzerinde bir politik sistemi kurmak bayağı sorunlu. Schmitt bu aşamadan sonra başka bir kavram kullanıyor, o da; somut düzen kavramı. Diyor ki somut düzeni kim oturtuyorsa, yani bütünsel haliyle devleti kim kuruyorsa, politik birliği kuran da odur. Aslında devlet nedir diye sorduğumuzda karşımıza çıkan tek şey politik birliktir, halkın politik birliğidir. Halkın politik birliği dediğimiz zaman, toplumsal bir şeyden bahsetmiyoruz. Mesela tam da

burada karşımıza Schmitt'in iki farklı kavramı çıkıyor. Evet devlet denilen şey total bir kavramdır. Total bir şeydir, bütünsel bir şeydir. Totaliter değildir ama total bir şeydir. Devlet varsa, bir bütünsellik vardır. Peki, bu bütünselliği yaratan şey ne? Bu bütünselliği iki türlü oluşturabilirsiniz. Birisi, liberallerin yaptığı gibi toplumdan yola çıkarak, toplumsal bütünlüğün üzerine politik bir baş giydirirsiniz ve buna devlet dersiniz. Oysa Schmitt'in bahsettiği veya düşündüğü devlet anlayışı böyle bir şey değil. Yani toplumun bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan bir şey değil. Devlet, kendi meşruiyetini bizatihi kendisine dayandıran ve toplumu da biçimlendiren bir olgudur.

Aslında burada Hegel'in devlet anlayışına da çok yaklaştığını görürsünüz. Hegel devleti, sivil toplumdaki çatışmalara, kaosa dayandırıyor ama Hegel hiçbir zaman sivil toplum devleti kurmuştur demez. Hegel, sivil toplumun kendi içindeki kaos ortamı devleti kendiliğin yaratmıştır der. Devlet kendi varlığını, bu kendiliğindenliğe borçludur aslında. O yüzden de hiç kimseye borçlu değildir. Bu aynı zamanda Hobbes'un Leviathanı'ı için de geçerlidir. Hobbes'un Leviathan'ı bireyler falan yaratır ama Leviathan bir kere ortaya çıktıktan sonra, hiçbir bireyle sözleşme imzalamaz. Yani toplum ile Leviathan arasındaki anlaşma tek taraflı bir sözleşmedir. Onu toplum yaratmıştır, toplum ortaya çıkarmıştır ama toplumun ortaya çıkardığı Leviathan'ın, aslında topluma karşı herhangi bir borcu yoktur. Kendi meşruiyeti tamamen kendisine dayanmaktadır. Hatta toplumun bütün haklarının, bütün düzeninin meşruiyet kaynağı da, yine devletin kendisidir.

Böylece Hegelyan devlet anlayışı Schmitt'te, yoğun total devlet anlayışına doğru dönüşmüştür. İktidarı toplumla paylaşıyorsanız, bir totallik oluşturabilirsiniz. Toplumsal anlamda bir totallik oluşturabilirsiniz. Ama iktidarı toplumla paylaştıkça güçlü bir devlet olamazsınız. Yani güçlü bir devlet olmanın yolu ona göre iktidarı toplumla paylaşmak değil bizatihi iktidarı toplum içinde yaygınlaştırmak. Fouca-

ult ile Schmitt'i beraber okuyan isimler de tam da buradan hareket ediyorlar. Asıl güçlü iktidar toplumun içine yaygınlaştırdığınız iktidardır. Toplumla paylaşmadan, toplum içine yaygınlaştırdığınız iktidardır. Anglosakson literatürde Foucaultcu, toplumun ta kılcal damarlarına kadar yayılmış iktidar hali denilen şey ile Schmitt'in bu yaygın total devlet kavramının birçok açıdan örtüştüğünü söyleyen çokça kitap var. Literatürde Schmitt'i Foucault, Benjamin, Agamben, Mouffe üzerinden okuyan bir çok kitap ve makale var. Zaman zaman kararcılık bağlamında Heidegger-Schmitt karşılaştırması gibi eserler de görülebilir.

Schmitt'in kavramlarını genel olarak ele aldığımız zaman, karşımıza birkaç kavram çıkıyor. Birisi, politik olana verdiği anlam ve tabi bu bağlamda dost ve düşman kavramlaştırması. İkincisi özellikle hukuk kavramıyla politik arasında kurduğu ilişki; yani politikle hukuk ilişkisini nasıl biçimlendirdiğidir. Politik olana verdiği anlamı düşündüğümüzde, karşımıza Walter Benjamin çıkıyor. Hukukla kurduğu ilişkide, karşımıza istisna hali ve Agamben çıkıyor. Dost-düşman kavramsallaştırmasında, Chantal Mouffe bu sıralar Schmityen kavramları kullanıyor. Ama diğer taraftan Schmitt ciddi bir liberalizm ya da liberal demokrasi eleştirmenidir. Ve liberal demokrasi eleştirisine karşı Amerika'da daha ikincil literatürler vardır. Schmitt'in liberalizm eleştirisinde karşınıza Leo Strauss- Schmitt karşılaştırması çıkıyor. Total devlet, devletin toplumla ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair hikâyenin bütünselliğinde de Foucault, Schmitt'le çok karşılaştırılan isimlerden bir tanesi. Bu karşılaştırmaların her birini ayrı ayrı ele alabilirsiniz.

Ama benim yaptığım yukarıda saydıklarımdan farklı olarak Schmitt'i kendi bütünselliği içinde anlamaya çalışmak. O bütünselliğin belki de son geldiği yer de, devlet kavramı. Schmitt 1930'lu yılların sonunda artık devletin öldüğünden bahsediyor. Devletin öldüğünden ama politik olanın tabiî ki

asla ölmeyeceğinden bahsediyor. İkinci Dünya Savaşından sonra Schmitt'i en heyecanlandıran şey özellikle 3. Dünya ülkelerindeki karşı çıkışlar oluyor. 60'lı yıllarda üçüncü dünya ülkelerinin ve sömürülen devletlerinin bağımsızlık savaşları. Cezayir'in Bağımsızlık Savaşı'nı sık sık örnek veriyor ama Cezayir Savaşı'nda Cezayirlilerin yanında olduğu söylenemez aslında. Schmitt'in övdüğü şey, Kıbrıs'taki gerillaların İngilizlere karşı savaşı.

Bütün bu sözlerinden sonra belki de şunu sorabiliriz. Schmitt bize ne söyler? Türkiye'de yaşayan, Müslüman bir kültürle yoğrulmuş bize ne söyler Katolik Schmitt? Bize direkt söylediği iki şey var. Bir tanesi şu; evet siz Türkler düşmansınız, bir dipnotunda düşman kavramını açıklarken Türklerden örnek verir. Der ki; o meşhur "düşmanınızı seviniz" ayetinde ya da "düşmanınız bir yanağınıza vurduğu zaman öbür yanağınızı çevirin" ayetinde bahsedilen düşman *inimicus* anlamında bir düşmandır. Esasen düşman, daha resmi, her zaman siz aslında onu unutsanız bile hep orada olan bir şeydir. O da Türklerdir. Diğer noktada ise Türklerin, Türk-Yunan mübadelesiyle iyi bir şey yaptıklarını, bir Türk devleti denen bir şey varsa, bunu Türk-Yunan mübadelesine borçlu olduğunu, yani Anadolu'nun homojenleştirilmesinin aslında Yunanlıların Anadolu'dan çıkarılmasıyla başarıldığını iddia eder.

Kendi bireysel yaşamı açısından bakarsanız kilise tarafından aforoz edilmesine rağmen Schmitt hep Katolik kalmış bir adamdır ve sonuna kadar da Katolik inançlara bağlı kalmıştır. Bütün dünyası aslında Katolik kavramlarla yoğrulmuş bir dünyadır. Kitaplarından bir tanesi Roma Katolikliğine dairdir. Tam ismi *Roma Katolikliği ve Politik Form.*[21] Daha son-

21 Carl Schmitt, *Römischer Katholisizmus und Politische Form*, 1888. İngilizce bakısı *Roman Catholicism and Political Form*, çev. G. L. Ulmen, Greenwood Press, 1996.

ra 1940'larda yazılmış, ayrı bir kitap olan *Kara ve Deniz*[22] ile beraber basıldı. İkisi birbirinden çok farklı formatlar, birlikte basılmaları anlamlı değildi. Katolik kilisesinin siyasal hayatı biçimlendirmesini konu edinir ilk kitabında. Schmitt Avrupa siyasetinden bahsederken, Katolik kilisesinin yarattığı form üzerine oturan bir devletten bahsettiğini söyler. Eğer Avrupa kilisesi, daha doğrusu Katolik kilisesinin yaratmış olduğu form olmamış olsaydı, Roma devletinin formunu korumamış olsaydı, modern devletin de asla ortaya çıkamayacağını söyler. *Kara ve Deniz*'de daha farklı şeyler söylüyor. 40'lı yılların başlarında, 30'lu yılların sonlarında, Schmitt devlet kavramından kopuyor. Devlet kavramından koparak daha çok, büyük alan diye belki Türkçeye çevirebileceğimiz *grossraum* kavramına yöneliyor.[23] Hitlerin *lebensraum*, yaşam alanı kavramıyla çok karıştırılır. *GrossRaum* bugünkü AB'nin temel düşüncesidir. Tamamen Almanya'nın etkisinde olan bir alan değildir sadece *GrossRaum*, Hıristiyan dünyasının bir şekilde birliğidir. Genel olarak Avrupa'daki muhafazakâr AB yandaşları Schmitt'in bu *grossraum* kavramını çok yoğun bir şekilde kullanırlar.

Tekrar karar verme meselesine geri dönersek, benim size anlattığım hikâye daha çok Weimar Cumhuriyeti üzerine oturan dönemdir. Ona göre, Weimar Cumhuriyeti güçsüz bir devlettir, yani karar veremeyen bir devlettir. Güçsüzlüğü, karar verememesinden kaynaklanmaktadır. Onun meselesi karar veremeyen devleti nasıl güçlü kılabiliriz sorusudur aslında. Çünkü en nihayetinde liberal bir devlet Schmitt için devlet değildir zaten.

---

22 Carl Schmitt, *Land und Meer: Eine Weltgeschichtliche Bertauchtung*, Reclam Verlag, 1954; İngilizce çevirisi *Land and Sea*, çev. Simona Draghici, Plutarch Press, 1997.

23 Aykut Çelebi bu kavramı geniş mekân olarak Türkçeleştirmiştir. Bkz, bu kitap 4. Bölüm. (*y.h.n.*)

Ben şöyle bir soruyla aslında başlamak istiyorum. Schmitt'te bu temsil kavramı, temsil meselesi benim de çok ilgimi çeken meselelerden bir tanesi. Mukayese edilebilecek pek çok düşünür ismi geçti burada. Ama bu, eski tarz ya da kadim temsil biçimini yeniden ihya etmeye çalışan yazarlardan bir tanesi de Eric Vogelin oldu. Vogelin elemantal temsil, aşkıncı temsil, varoluşsal temsil diye bir dizi kategori oluşturuyor. Ve onun da kastettiği temsil, yalnızca elemantal dediği, bugün parlamentodan anladığımız şekliyle daha basit anlamıyla temsil. Ve kadim ya da eski pre-modern temsilin bir biçimi hâlâ muhafaza edilebilir mi korunabilir mi diye bir kaygısı var. Anladığım kadarıyla Schmitt'te de buna benzer bir şey var. Temsilin daha farklı, daha tözel, daha eski biçimini bir şekilde ihya etmek sorunu. Fakat orada fark ettiğim ya da anlamaya çalıştığım şöyle bir yön var. Vogelin temsil kavramını kullanırken hakikatin temsilini kastediyor. Nizam-ı alem fikri mesela içerisinde temsil barındırıyor. Hıristiyan dönemindeki, yine kralın çifte bedeni olarak temsilde, yine hakikat ve tanrının temsil edilmesi meselesi var. Schmitt'e geldiğimizde halk ve temsil sorunu karşımıza çıkıyor. Halkın sosyolojik içeriği, Fransız ihtilalından sonra da uzun süre tanımlanamıyor. Ancak temsille bir forma kavuşabilen, formsuz bir zatiyet olarak tanımlanıyor halk. Bu anlamda tözel birlikle siyasi birlik birbirinden farklı. Bu noktada Hegel'le irtibatını yine anlamaya çalışıyorum. Belli noktalarda yaklaşıyor belli noktalarda uzak ama Hegel'in halkla ilgili olarak ya da tözel birlikle ilgili olarak, kendinde varlık dediği şeye çok yakın bir anlayışı var sanki. Bu "kendinde" varoluş, ancak temsille "kendi için" haline

geliyor. Bir taraftan halk ancak temsille bir form kazanıyor. Onun dışında içeriği formsuz bir zatiyet. Diğer taraftan bir takım başka kavramlar var. Tözel kişilik, özdeşlik, tözle birlik, dost... Schmitt'in genel eğilimi bu halkı, özdeşliği, tözel birliği kültürel içerimlerinden soyutlayarak anlamak. Fakat tam da bunu yapamıyor sanki. Çünkü tözel birliğin; politik birliğin oluşması için, temsilin oluşması için zaten verili olması lazım. Ama benim en son geldiğim nokta temsil söz konusu olduğunda bir kere hakikatin temsili gibi Vogelin'de gördüğümüz bir şey yok onda. Yani eski tarz temsili ihya etmeye çalışsa bile neyin temsil edildiği sorusu baki kalıyor ve benim anladığım en son temsil eden aslında temsil ettiği şeyi de belirlemiş oluyor, tanımlamış oluyor gibi bir noktaya varıyoruz diye düşünüyorum. Böyle mi acaba?

Halk denilen şeyi, kendi içinde formu olan bir şey olarak görmüyor, içeriği olan bir şey olarak da görmüyor. Bu anlamda baktığımızda, dostların niteliklerini ardı ardına sıralayarak bir toplumu tanımlayamıyoruz. Yani diyelim ki Türk şu, şu, şu niteliklere sahip bir şeydir. Onun bütün bir tanımı aslında yine kurucu iradesi temelde düşman kavramı üzerine. Dostların varlığı da düşmanın varlığına bağlı bir şey.

Aslında düşmanın bizatihi dışarıdaki varlığı, dostları bir araya getiren şey. Bu açıdan baktığımızda dediğiniz gibi, halkın tözel birliği, ortak nitelikleri, gibi tanımları da yok. Bu konuda çok nötr olduğunu da söyleyebiliriz. Düşmana karşı halkı oluşturan şeyin, bizatihi politik olarak kurulduğunu da çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Mesela 1500'lü yıllarda İran'la Osmanlının mücadelesini düşünürsek, yani 1500'lü yıllarda İran topraklarında birçok Sünni'nin yaşadığını, Osmanlı topraklarında da Anadolu'da da birçok Alevinin yaşadığını çok rahat bir şekilde biliyoruz. Ama Safevi iktidarıyla

İran giderek Şiileşti ve bir şekilde ilk başta çok da Şii olmayan bir toplum, bir anda Şiiliğe dönüştü ve bütün bir toplum aslında dinsel olmaktan ziyade politik olarak Şiileştirildi. Ama o Şiilik, bugün Azeri olsun Fars olsun bütün İran'da yaşayan insanların Osmanlıya karşı kimliğini oluşturdu. Politik olarak oluştuğunu düşünsek bile dinsel bir kimlik. Ama peki o Şiilik denen şeyi oluşturan şey ne? Sünniliğe karşı bir fıkıh savaşı mı? Bana göre değil. Bence bizatihi onu oluşturan şey de, yine politik bir düşman. Osmanlının varlığı, İran devleti denen şeyi mümkün kıldı. Bugünkü İran'ı mümkün kılan şeyin, Osmanlı devleti olduğunu düşünüyorum. Schmitt'in tözel birlik derken kastettiği şeyin, böyle bir şey olduğunu düşünenlerdenim.

Temsil meselesi tabiî ki netameli bir mesele. Vogelin Anglosakson dünyaya gitmiş bir isim. Ama Alman dünyasında Hasso Hoffman adında gitmemiş yeni bir isim daha var. Temsil kavramını tarihsel olarak çok detaylı bir şekilde ele alan isimlerden biridir.[24] İngilizce literatürde de galiba *Politik Temsil* diye bir kitabı var. Ayrıca, Hanna Pitkin'in 60'lı yıllarda yazdığı kitap da aslında Vogelin'in yazmış olduğu şeyin biraz açımlanmış, biraz daha basitleştirilmiş hali. İngilizce literatürde temsil kavramına baktığınız zaman Pitkin'e çokça atıf olduğunu görüyorsunuz. Almanca literatürün Pitkin'i, aslında Hasso Hoffmann'dır, Vogelin değil.

Temsilin arka planına baktığımız zaman, felsefi, dilsel bir sürü anlamı var. Ama ilginç olan; bir insanın, bir insanı temsil ettiği yargısına nasıl vardık. Mesela Antik Yunan'da böyle bir temsil anlayışı yok. Aslında bu fiktif bir şey, yani çok realist bir şey değil. Hiç kimse, hiç kimseyi temsil edemez. Mesela en yakın olduğumuz, evlendiğimiz eşlerimiz,

---

24 Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert.* Duncker & Humblot, Berlin 1974.

bizi temsil edebilirler mi? Biz onları temsil edebilir miyiz? Bizden, kanımızdan, canımızdan olan şeyler çocuklarımız bizi temsil ediyor mu? Bunlar da bizi temsil etmiyorlar. Ya da biz onları temsil etmiyoruz. Aslında bir insanın bir insanı temsil etmesi, reel dünyada mümkün olan bir şey değil. Peki, politik temsil nasıl oldu da ortaya çıktı? Bu açıdan baktığımızda aslında ilk politik temsil denen şeyin politik olarak ortaya çıkmadığını görürüz. Hatta Roma hukukundan, hukuki vekâletten kaynaklanan bir pratiğin, politik hayata yansıması olduğunu uzun uzun anlatıyor Hoffmann. Ve bu hukuksal vekâletin, politik hayata yansımasının pratik karşılığı olan şey, yani parlamentoda somutlaşmış bir temsil, daha çok Fransız devrimi sonrası karşımıza çıkan bir şey. Ondan önce, parlamentoda somutlaşmış bir temsil de yoktur. Evet, biz Magna Carta'dan beri İngiliz parlamentosunun önemli olduğunu biliyoruz. Ama İngiliz parlamentosu İngiliz halkını –az önce dediğim gibi– tek başına temsil eden bir şey değil ki. Yani İngiliz parlamentosunun temsil gücü zamanla artmış bir temsil gücüdür.

Temsil kavramının kendisini eleştirmiyor Schmitt. Temsil kavramının kendisine de çok karşı çıktığı söylenemez. Çünkü temsil olmasa o formsuz, o amorf olan halk dediğimiz şey hiçbir zaman devlet olmayacak. Yani halkı devlet yapan şey, aslında temsil kavramıdır. Temsil üzerinden form kazanıyor halk. Kürt halkı, Çeçen halkı gibi dünya üzerinde devleti olmayan yaklaşık 5000 tane halk olduğu söyleniyor. O zaman halka devleti kazandıran şey ne? Temsil gücü. Ortaçağ açısından düşünürsek, bir kralınız varsa devlet oluyorsunuz. Mesela Bosna neden önce devlet oldu da Kosova olmadı. Kosova neden BM'nin yarattığı yapay bir devlet haline geldi. Bosna devlet oldu çünkü Aliya İzzetbegoviç gibi bir liderleri vardı. Onları temsil eden birisi vardı. Kosova devlet olmadı çünkü İbrahim Rugova hiçbir zaman Aliya İzzetbegoviç olamadı, hiçbir zaman böyle bir konuma gelemedi. Yani

kralınız varsa devlet oluyorsunuz. O sizi temsil ediyor. Ya da parlamentonuz varsa devlet oluyorsunuz. Yani orada sizi bir şekilde temsil eden birileri varsa, sizi devlet kılan şey aslında o temsil edenlerdir. Şimdi Libya'dakileri, Bingazi'dekileri devlet kılan şey nedir? Tam da temsil gücü oluşturdular değil mi kendi içlerinde? AB dış işlerinden sorumlu Catherine Ashton gidip onlarla görüştü, çünkü kendilerine bir muhatap arıyorlar. Filistin'de devlet olma halinin en sorunlu hali temsil yoksunluğudur. Arafat Filistin'i bugünkü haliyle en azından, yarım devlet haline getiren adamdı. Arafat gittikten sonra politik temsil yok oldu. Filistin'i devlet kılmakta en büyük sorun şu anda temsil sorunu. Kim temsil ediyor belli değil. Hamas mı? Yoksa Mahmut Abbas mı? Kim temsil ediyor?

Aslında Schmitt temsil meselesine bu anlamda bakıyor. Temsil varsa devlet var, temsil yoksa devlet yoktur. Ve bu temsilin demokratik olma niteliği de parlamenter bir temsil olmasından geçmiyor. Söylediği şey benim anladığım kadarıyla bundan daha fazlası değil. Temsilin demokratik olabilmesi için de parlamento şart değil. Temsili asıl olarak demokratik kılan şey, yönetenle yönetilenin özdeşliğidir. İkisinin birliği, benzerliğidir. Yani yönetenlerin bize benzeyen insanlar olmasıdır. Hakikaten de, bugün Erdoğan'da insanların bulduğu şey ne? Bu bahsettiğimiz; özdeşlik, otantik temsil ya da "içimizden biri" söylemi. Veya Süleyman Demirel'de geçmişte bulunan şey neydi? 70'li yılların Süleyman Demirel'inde, 70'li yılların Bülent Ecevit'inde bulunan şey, işte bu otantik temsil, içimizden biri hissidir.

Siz Libya'daki o muhaliflerin de devlet statüsüne kavuştuklarını vs. söylediniz. Schmitt, Platon'dan alıntı yaparak, gerçek savaş ile iç savaşı ayırmaya çalışıyor ve Eflatun'a referans vererek, Helen'le kendi aralarındaki savaş, yani iç savaş gerçek savaş

değildir diyor. Gerçek savaş, Helen'lerin barbarlarla yaptıkları savaştır. İç savaş kendi kendini yok etmeye doğru gider ve buradan ne devlet çıkar ne de siyasal olan. O zaman mesela siyasal olanın ortaya çıkış süreci ve ondan sonra devletin kurulması sürecinde ne tür dinamikler söz konusu? Schmitt, gördüğüm kadarıyla modern devletten ziyade, analiz birimi olarak daha çok *nation* ve *people* kavramlarını kullanıyor. Schmitt'e göre Libya'daki durum eğer bir iç savaşsa orada oluşan durumu bir siyasal olanın ortaya çıkması ve devletin ortaya çıkması olarak nitelendiremeyiz. Ne oluyor ki yani nasıl bir durum var ki Libya'da biz onu iç savaş olarak nitelendirmiyoruz?

Schmitt iç siyasetin, daha doğrusu iç siyasal ortamın böylesine ısınmasından hoşlanan bir adam değildir. Devlet olma niteliği bizatihi iç politika veya devletin içindeki birliğe dayanır. Devleti bir küre olarak düşünürsek, kürenin içinde kavganın olmadığını düşünüyor, küreyi içinde varoluşsal bir kavganın olmadığı bir alan olarak tanımlıyor. Ama bu kürenin içinde varoluşsal bir kavga varsa -ki olabilir, aslında Weimar Cumhuriyeti'nde de olan şey oydu- bir adım sonrasında bunun da, yeni bir devlete, yeni bir politik konsepte gebe bir yapılanma olduğunu söyler. Bu bağlamda Schmitt devleti mutlak bir kavram olarak görmez. Devlet tarihsel bir şeydir, yani başı olan sonu olan bir şeydir, bin yıllık devlet diye bir şeyden bahsetmez Schmitt. Eğer yeni dost-düşman kavramı üzerine oturan yeni bir politik konsept oluşacaksa o da yeni bir devlettir zaten. Bu nazarla Libya'ya baktığımızda, Schmityen anlamda olan şey, kürenin içinin tekrar ısınması ve yeni bir politik konseptin kurulması hikâyesidir. Bu yeni politik konsepti ilk kuran şey de yine temsildir. Mesela "isyancılar" dersek yeterli bir referans olmuyor. Ama Dudayev deyince bir etkisi oluyor. İsyancılar kavramı gibi "halk" ve

"nasyon" kavramları da çok amorf kavramlardır. Ulus halkın bilinç kazanmış halidir. Halkta bu politik bilinci oluşturan da aslında düşman kavramıdır. Eğer iç politik alanda, bir politiklik varsa bu yeni bir politiksizliğin başlangıcıdır. İç politik alanda düşman değil, suçlu olur. *Verbrecher*, yani bir şeyi kıran döken, suçlu, kabahatli, politik olarak karşı çıkan birisi değildir. Politik olarak bütün bir konsepti yıkmaya çalışan birisi değildir, sadece suçludur, kabahatlidir.

Ama son yıllarda, bugünkü uluslararası ilişkiler bağlamında Irak'taki savaşı Schmityen kavramlarla anlamaya çalışanlar çok yanlış bir yerden başlıyorlar. O eski neo-con söylem, İslâm'ın düşmanlığı hikâyesinden başlayan söylem, çok yanlış bir yerden başlıyor. Burada BM üzerinden uluslararası alanda siyaset denen şeyi bitiren bir eğilim var. O eğilim de aslında uluslararası hukukun ta kendisidir. Yani uluslararası hukuk öylesine bir şey yarattı ki, son elli yılda özellikle İkinci Dünya savaşı sonrasında, uluslararası alanda siyasi olan ortadan kalktı. Uluslararası alanda düşman yok artık. Kimler var? Suçlular var. Mesela diyelim ki El-Kaide'nin başındaki adam kim? Bir düşman olduğu için mi öldürüldü? Hayır. Suçlu olduğu için öldürüldü. Dünya sistemi açısından baktığınızda o suçluydu. Ve bu uluslararası hukukun giderek bir dünya devletinde, suçlular ve suçsuzlar ya da masumlar ihdas etmesi ve esasen düşmanı ortadan kaldırması kadar siyaset açısından tehlikeli bir şey yoktur. Eğer düşmanı ortadan kaldırırsanız, o zaman karşınızda saygı duyacak hiç kimse kalmaz. Eğer düşmanı ortadan kaldırırsanız; hem saygı duyacak hiçbir şey kalmaz hem de siz kendinizi tanımlayamaz hale gelirsiniz.

Libya örneğine dönersek, bana göre Libya'da olan şey yeni bir politik konseptin yeni bir politik birliğin doğum sancıları. Ki o politik birliği aslında asıl doğuracak politik temsildir. Amerikalıların bölgeye sonradan gitmelerine rağmen, Avrupalılar orada siyasal olanı hemen görebildiler. Kıta Avrupa'sı

sadece Libya'ya yakın olduğu için gitmedi oraya. Aslında kıta Avrupa'sının zihniyetinde olan, temsilciyi bulursan devleti kurarsın ilkesidir. Orada bir temsil mekanizması yaratabilirsen devleti de yaratırsın diye düşünüyorlar. Eğer bu temsil mekanizmasını artık Kaddafi üzerinden yaratmak istemiyorsan, o zaman başka bir temsil mekanizması yaratmak zorundasın. Şu anda isyancıların kimler olduğunu, başlarında kimin olduğunu, giden temsilcilerin kimlerle muhatap olduklarını uluslararası arenada tanımıyoruz ama temsilciler gidiyor geliyor. Avrupalılar aslında uluslararası alanda ve tabiî ki iç politik ortamda da onun politik gücünü inşa ediyorlar. Libya'da Avrupa, böylesine bir temsil kavramı üzerinden yeni bir devlet inşa ediyor diye düşünüyorum.

Schmittyen anlamda karşınızdakini terörist olarak nitelendirirseniz, ona kriminal bir vaka muamelesi yaparsınız. Ona bir düşman, bir muhalefet, siyasal bir meşruiyeti olan bir varlık muamelesi yapmazsınız. Sizin Türkiye'yi Schmittyen bir analizle ele almaya çalışan metninizde sanki iş Türkiye'deki OHAL veya iç savaş meselesine gelince üzerinde yeterince durulmamış gibi.

İran etnik bir kimlik üzerinden inşa edilmiş devlet mi? Bana göre değil. Dinsel bir kimlik üzerinden inşa edilmiş. Ama o dinsel kimliğin altında da yine politik bir karar üzerinden inşa edilmiş bir kimlik var. Etnik kimlik üzerinden de bir devleti, bir tözel birliği inşa edebilirsiniz. Schmitt için tözel birliğin içeriğinin ne olduğu önemli değil. Mesela Alman devleti dinsel bir kimlik üzerine oturmuyor, dil üzerine oturuyor. Yani aslında dinden daha çok dil üzerine oturuyor. Çünkü toplumun yarısı Protestan, yarısı Katolik'tir. 80 milyon nüfusun 26 milyon kadarı Katolik kiliseye kayıtlı, yani kilise vergisi ödemeye devam ediyor. Yaklaşık galiba 24-25 milyon kadar da Protestan var. Ama ikisini topladığın zaman

50 küsur milyon yapıyor. 80 milyon nüfusun gerisi nerede? İşte böyle baktığınız zaman Almanya'da din üzerinden bir politik birlik yok aslında. Dil üzerinden, kültür üzerinden, yani o uygarlığın karşısında Almana özgü kavram olarak kültür üzerinden bir politik birlik var. Almanların bu birliği Türkiye'de tipik hikâyedir değil mi? Mesela, Ayşe Kadıoğlu, Almanları "devletini arayan millet" diye tanımlıyor, Fransızları ise "milletini arayan devlet" diye tanımlıyor.[25] Türkler de bu açıdan Fransızlara benziyor ama yine de birçok açıdan Almanlara benzeyen taraflarımız da var. Mesela Ziya Gökalp'ın milliyetçiliğini düşünürseniz ona Durkheimci bir Alman diyebilirsiniz. Ama diğer taraftan Baskın Oran'ın *Atatürk Milliyetçiliği*[26] kitabındaki o liberal milliyetçilik tanımına bakarsanız, bugün anladığımız anlamda liberal milliyetçilik kavramının da bayağı Fransızvarî bir milliyetçilik kavramı olduğunu görürsünüz.

Bahsettiğiniz makale benim doktora tezimin ikinci kısmı aslında. Daha doğrusu o makale, tezimden çıkmış ufak bir bölüm sadece. Türk siyasi hayatına dair ikinci kısmı ben kitapta basmadım. Çünkü benim doktora tezimin asıl adı *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Açısından Modern Türkiye'de Güçlü Devlet Kavramı.*[27] Ben bir Schmitt tezi yazacaktım ama tezin üçte biri de Türkiye üzerine olacaktı. Bir anlamda Türkiye üzerine bir okuma olacaktı. Danışman hocamla anlaştıktan sonra ben Türkiye üzerine Schmityen bir okuma yaptım. O makalede söylediğim sözler, söylemek istediğim birkaç me-

25 Ayşe Kadıoğlu, "Devletini Arayan Millet: Almanya Örneği", *Toplum ve Bilim*, 62, Fall 1993, pp. 95-111.

26 Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, Bilgi Yayınevi, 1999.

27 Bahsedilen doktora tezi: Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Açısından Modern Türkiye'de Güçlü Devlet Kavramı* [The Concept Of The Strong State In Modern Turkey In The Terminology Of Carl Schmitt's Political Philosophy], Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

sele ile alakalıydı. Girişte bahsettiğim Gültekin'in *Neferin Adı Yok*'ta yaptığı gibi Schmittyen bir okumaydı. Orada bir devlet düşmanı icadı bir de din düşmanı icadından bahsediliyor. Özellikle Bektaşilik üzerinden bir din düşmanı icadı. Ve bunun üzerinden yeni bir kimlik kurulması, yeni modern Osmanlı kimliği kurulması hikâyesini anlatıyordu kitabında. Bu açıdan baktığımızda Schmitt'in kavramları Türk siyasal hayatını da bize birçok açıdan aydınlatabilir.

Türk-Kürt savaşı, aslında az önce bahsedildiği gibi bir iç savaş. Schmitt'e göre Türk-Kürt savaşını iç savaş diye nitelendirmek kanımca imkansızdır. Türkiye içerisinde olanlar, böyle bir iç savaş diye nitelendirilemez, çünkü sosyal birlik yok. Zaten bu sosyal birlik olmadığı için Türk devleti ve özellikle Atatürk milliyetçiliği, karşısında eşkıya bulur, terörist bulur. Yani bir türlü Kürt muhalefeti bulmaz. Daha doğrusu düşman sıfatı vermez ona. Çünkü onu bir "iç mesele" olarak görür. Şunu sormak istiyorum. Sosyal birliğini kurmamış devletler ki; eğer ulus devleti birlik olarak alırsak, Japonya ve İrlanda hariç, hiçbir devlet tamamı tek bir ulusun oluşturduğu bir ulus devlet olmadığı için şu anda her devlette bir savaş vardır ve bu savaş, uluslararası literatürde, uluslararası hukukta iç savaş diye nitelendiriliyor. Ama Schmityen bağlamda baktığımız zaman iç savaş diye nitelendirilemez kanımca. Sizce nasıl?

Böylesine tanımlar peşinde değilim. Eğer devlet varsa devletin var olduğu kadarıyla iç düşman yoktur, devletin yok olduğu kadarıyla da iç düşman vardır diye bakıyorum. Yani gidin mesela doğuya, bir iç düşmanın olduğunu görürsünüz. Devletin oradaki varlığı, neredeyse sadece kocaman direklere dikilmiş Türk bayraklarıyla o askeri alanlarda mevcuttur.

Onun dışında, özellikle bazı kentlerde, devletin varlığını kolay kolay hissetmezsiniz. İşte devletin varlığını hissetmediğiniz yerlerde düşman var. Yeni bir politik konsept, yeni bir politik birlik istiyorlar. İstedikleri şey belki Türkiye Cumhuriyeti modern devletinin dışında bir form değil. Bu formun içinde kalmak ama bu formu yeniden yaratmak, yeniden oluşturmak, yeniden formatlamak istiyorlar. Bir anlamda doğrusu ben bunun da konuşulabilir, müzakere edilebilir bir şey olduğunu düşünüyorum. Evet, siyaset bu işe yarıyor zaten. Siyaset, devletin gerçekten tarihsel bir şey olduğunu ve her defasında yeniden formatlanması gerektiğini bilmektir. Çünkü 80 yıl öncesinin devleti, ihtiyacımıza karşılık vermiyor, yeniden formatlanması gerekiyor. Bu formatlamanın illaki BDP'nin söyledikleriyle eşdeğer olması gerekmiyor.

Mesela ben, 84'teki Eruh saldırısında PKK'ya birkaç çapulcu denmesi gibi onların sıradan suçlular olduğunu düşünmüyorum. Sıradan suçlu değiller ama kahraman da değiller. Tam da Benjamin modern dünyanın asıl kurucu unsurunun şiddet olduğunu söyler ki; aslında Schmitt'e baktığınız zaman, o da fetih şeklinde ortaya çıkan bir şiddetten bahseder. John Keane'nin[28] bu bağlamdaki kitabında da şiddetin modern devletlerin temelinde yer aldığından bahsedilir. En nihayetinde şiddete son veren, şiddeti ortadan kaldıran, daha doğrusu onu tatile gönderen devleti kuruyor. Ve şu anda şiddet Türkiye Cumhuriyeti devletinin tekelinde değil.

Türk-Kürt olayı çok sıcak olduğu için genelde sağlıklı yorumlar yapılmıyor. Uluslararası hukukta iç savaş tanımı var, iç düşman tanımı var. Fakat iç düşman tanımı; teknik ya da ulusal aidiyetler dikotomisi üzerinden yapıldığında, iç düşmandaki iç

28 John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

aradan kalkıyor gibi Schmityen değerlendirmede. Bu bildiğiniz düşman oluyor, iç düşman olmuyor. Mesela aynı milletin solcuları ve sağcıları, İslâmcıları ya da Katolikleri söz konusu olduğunda bu olmuyor.

Burada iç düşman kavramını, iç düşman-dış düşman gibi algılamamak gerekiyor. Schmitt'in aslında tek bir kavramı var: Düşman. İç düşman tabiri biraz Anglosakson literatürünün yarattığı bir etki. Düşman içte de olabilir dışta da olabilir. Ama eğer düşman içteyse, o zaman devlet sorgulanabilir bir konumdadır. Yani daha sonradan özellikle 32'deki metninde tam da bunu yapıyor Schmitt. İçte de olabilir düşman ama o zaman devletlik hali sorgulanabilir. Devleti devlet kılan şey, içeride düşmanı yok etmesi, ortadan kaldırması veya tatile göndermesi ve kararı eline almasıdır. Bu açıdan baktığımızda iç düşman-dış düşman ayrımı çok oturmuyor burada aslında. Ama içeride düşman olabilir. İçeride düşman varsa, o var olduğu kadarıyla devlet yoktur.

Devletin içeride düşman olduğu zaman organik kriz durumu mu söz konusu olur? Şimdi bana iki boyutu varmış gibi geliyor. Bir devlet var, modern devlet ve bunu ele geçirmeye çalışan toplumsal gruplar var. Çünkü bir iç düşman çıkıyorsa, bu başka bir şekilde de açıklanamaz. Devletin içeriğinin ne olacağı konusunda bir anlaşmazlık olabilir. Mesela, Türkiye'de herkes devlete saygı duyuyor, Kemalistler, İslâmcılar vs. hepsi modern devleti aktör kabul etmek konusunda uzlaşı içerisindeler ama içeriği konusunda bir anlaşmazlık var. Sanırım Schmitt, toplumsal grupların bu mücadelesine çok fazla odaklanmıyor çalışmalardan bildiğim kadarıyla.

Mesela siyasette sıkça bahsedilen bir ileri demokrasi kavramı var değil mi? Bu ileri demokrasi kavramı parti içi demokrasinin geliştirildiği bir demokrasi ise mesela parti içi demokrasi kimi güçlendirir? Siyasal partileri güçlendirir mi? Güçlendirmez. Parti içi demokrasiyi güçlendirecek tek bir şey vardır bence. Politik lider. Yani bir parti ne kadar demokratikse sadece politik lider güçlenir. İleri demokrasi denilen şeyin bir anlamda başkanlık sistemiyle bağı biraz buradan kuruluyor. Eğer başkanlık sistemine giden yol, siyasal partileri demokratikleştirmek, siyasal hayatı demokratikleştirmek, bir şekilde politik lideri güçlendirmekse, bayağı Schmityen bir şey söylüyoruz demektir. Tabii Tayyip Erdoğan'ın Schmittyenlikle alakası olduğunu falan söylemiyorum. Ama aslına bakarsanız, bayağı Schmityen bir şey söylüyor. Halk ile kendisi arasındaki temsiliyet ilişkisini kendi partisi üzerinden bile kurmak istemiyor. Yani mesela geçenlerde söylediği, "devletin anası da benim, babası da benim" sözü biraz bununla alakalıdır. Bir tek temsil gücü olarak ben varım, halkı temsil eden bir tek ben varım diyor. Parti bile, benim kurduğum parti bile değil, onun da anası, babası benim, onu da kuran benim diyor. Ama aynı zamanda parti içi demokrasiyi de geliştirelim diyor. Belki Erdoğan'dan sonra parti daha demokratik bir parti olacak. Bu dalgaya CHP de ayak uydurmuş durumda. O da bir şekilde parti içi demokrasiyi geliştirmeye çalışıyor. Eğer bu dalgaya bu kasetlerden sonra bir de MHP ayak uydurursa aslında güçlenen şey tersinden sadece politik liderlik olacak. Ve temsil ilişkisi politik liderle halk arasında direkt bir ilişkiye dönüşecek. Hele hele eğer başkanlık sistemi denen şey gelirse politik liderle halk arasında bir temsil ilişkisi kurulacak Türkiye'de. Öyle bir siyasete doğru evriliyoruz.

Siyasal olan tamamen bireyselleşmiş olmuyor mu? Siyasal olan bir bakıma ortadan kalkarak bir kişi-

nin şahsında mündemiç bir siyasal olan fikrine dönüşmüyor mu?

Evet, iç siyasal hayatta siyasal alan ortadan kalktı. Yani iç siyasal hayatta, o kürenin içinde siyasal alan tamamen ortadan kalkıyor. Sadece o kürenin içi politik lidere bir güç kazandırıyor ve bu gücü aslında gerçek anlamda karar vermek, gerçek anlamda dış politikayı yürütmek. Mesele Türkiye'yi "küresel bir aktör yapmak" değil mi? Türkiye'yi ekonomik kalkınmış ilk on ülke arasına sokmak için uğraşıyoruz. Yani siyaseti bunun üzerinden kurguluyoruz. Siyaseti, Amerikan başkanıyla, Alman başbakanıyla yapıyoruz. İç politikada, iç küredeyse siyaset yapmıyoruz. Japonya'da uzun yıllardan beri olan şey de böyle bir şey. Eğer bu seçimlerde de yüzde 45 civarında oy alırsa AK Parti en nihayetinde gideceğimiz yer hâkim tek parti sistemi. Japonya'da da 1945'li yıllardan beri liberal parti kazanıyor. Basın özgür ve demokratik bir hayat var. Her şey çok demokratik ama sadece liberal parti kazanıyor. Pozitifleştirerek söylemiyorum ama Türkiye'de süreç biraz bu tarafa doğru gidiyor. İşin ilginç tarafı, bu yol daha az demokratik olmaktan değil, daha çok demokratik olmaktan geçiyor.

Schmitt'te kimliğin kurulum sürecinde, halk, birlik, toplumsal birlik neyse o birliğin kurulması için, sürekli bir düşman olması gerekiyor. Fakat Türkiye'de mevcut liderler ortak bir düşmanı gösterdiği halde, hepsi siyasal alanda aynı düzlemde kabul görmüyor. Burada bana kimlik negatifliğe indirgenemez gibi geliyor. Eskiden düşman çok net ve sertti. Şimdi ortak düşmanın gösterildiğiyle ilgili çok net bir belirti yok. Düşman Batı mı yoksa Kemalizm mi? Tüm bunlar daha yumuşak bir şekilde gösteriliyor. Schmitt'in mantığında kimlik, dost-düşman ayrımı

içerisinde kurulu. Dolayısıyla o dost-düşman ortadan kalktığında kimlik ne olacak?

Schmitt, İkinci Dünya savaşı sırasında devlet artık öldü, derken kastettiği şey, bence düşmanın ölmesidir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Alman devletini Amerikalılar dizayn etti. Ve düşmansız bir devlettir Alman devleti. Yani Federal Almanya Cumhuriyeti liberal bir anayasaya sahip, düşmansız bir devlettir. Ve bu açıdan baktığınızda işte devletin ölmesi bununla alakalıdır aslında. Sovyetler de direkt olarak Almanya'nın düşmanı değildir. Amerika'nın düşmanı olduğu için dolaylı bir düşmandır. Yani o da şu anda değil. Ama Almanya'nın düşmanı yok. AB çatısı kuruldu ve Fransa'yla dost kılındı. Schmitt'in bahsettiği, Alman devletinin ölmesi böyle bir şeydir. Bu bağlamdan baktığınızda Türkiye Cumhuriyeti'nin de düşmanı yok. Türkiye Cumhuriyeti kendisine sanal bir düşman icat etti. Bu sanal düşman da aslında kendi mazisidir. Yani mazide ne varsa, gelenek olsun, İslâm olsun, her ne ise onu düşman ilan etti. Ve bir yandan da kendi kimliğini de, seküler ya da laik bir anlayış üzerinden kurdu. Bu seküler anlayışın düşmanı olan her şey düşman oldu. Oysa bu topraklarda devlet denen şeyi mümkün kılmak için, laiklik kriterine ya da sekülerlik kriterine vurulmuş bir düşman tanımlamasının çok anlamı yok. Bir anlamda bir varoluşsal düşmanı belki hâlâ hatırlayan tek adam muhtemelen İsmet Özel'dir. Kâfir-düşman, tek varoluşsal düşman. Ama siz kâfirlerle dost olacağınız bir uluslararası ilişkiler sistemi geliştirmişseniz, kim düşman olacak? Sizin devletinizin varlığı neyin üzerine oturacak? Dolayısıyla belki de bu çağda yaşanan dünya üzerinde tek bir devlet olduğunu söyleyebilirim; o da Amerika. Onun düşmanı var ama bunun dışında ben hiçbir devletin öylesine düşmanını görmüyorum.

Bu mantığı yürütürsek ortada devlet kalmayacak.

Schmitt de öyle diyor zaten. Ortada devlet yok diyor. Devlet yerine şirket var. Mesela Berlusconi'nin başbakanla kurduğu samimi ilişki devlet ilişkisi mi, şirket ilişkisi mi? Rusların ürettikleri helikoptere bile Erdoğan ismini vermeleri boşuna değildi. Mesela bu devlet başkanları bir araya geldiği zaman ne konuşuyorlar? Hangi araziye kim iş yapacak? Hangi firma nerede konuşlanacak? Hangi ihaleyi kim alacak? Mesela üçüncü boğaz köprüsünü kim yapacak diye muhtemelen şimdiden konuşuyorlar.

Devlet tarihsel bir şeydir dedik, o zaman devleti zamanımızın güç ilişkilerini içinde yeniden düşünmek lazım. Siz Amerika Schmityen analize göre tek devlet dediğiniz zaman, bunun bizim anlam dünyamızda ve pratikte hiç bir karşılığı yok. Küreselleşme bir şekilde devletleri de güçlendirdi.

Ben zaten ulus devletten falan hiç bahsetmedim. Bütün bu söylem boyunca ulus devletten değil, devletten bahsediyorum. Devlet olma halinden bahsediyorum. Ulus devletler de egemenliklerinin bir kısmını belki biraz kaybediyorlar ama çok da güçlendikleri yerler de var. 2008 krizinde bunu açıkça gördük. City Bank'ı Amerikalılardan başka kimse kurtarmadı. Almanlar Opel'e bir kuruş para vermediler. Hani küresel bir dünyada yaşıyorduk? Hani bütün şirketler küreselleşmişti. Hani Muhtar Kent, Coca Cola'nın başına geldiydi. Oysa İngilizler sadece HSBC'ye para yatırdılar, Almanlar sadece Deutsche Bank'a para yatırdılar. Hiç İzlanda'yı kurtarmaya çalışmadılar, şimdi de Yunanistan'ı kurtarmaya çalışmıyorlar. Demek ki ulus devlet formatında düşünüyoruz hâlâ. Ama yine de bu düşmanların olduğu bir politik hayat değil. Belki, ekonomik olanın siyasal olana nasıl egemen olduğunun hikâyesini dinlemek için Feridun Yılmaz'ı da çağırmanız lazım. İkinci Dünya Savaşından sonra ekonomik olan siyasal

olana egemen oldu. Oysa devlet siyasal olanın hâkim olduğu bir politik sistemdir. İşte bunu söylemeye çalışıyorum.

Schmitt'in karşı olduğu en önemli şeylerden biri ekonomik zihniyet ve mekaniklik ve dolayısıyla kapitalizm. Ekonomik zihniyet sadece siyasal olana değil de hukuki olana da hakim olmuştur diyor.

Evet aslında birçok açıdan öyle. Feridun Yılmaz'ın *Toplum ve Bilim*'de[29] ve *Doğu Batı'nın* "Ekonomi" sayısında[30] politik ve ekonomi üzerine makaleleri var, okumanızı öneririm. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan dünya ekonominin hâkim olduğu dünya. Ve ilişkilerimizi de bunun üzerine kuruyoruz aslında.

Ama bu ABD için de geçerli. Salt siyasal olarak konuşan bir devlet olamaz.

Ben de onu diyorum zaten. Ve her şeyin ötesinde bir şey daha yaptık. Son yıllarda politik kararlarımızın temeline özellikle Ahmet Davutoğlu ile birlikte etiği de kattık. Mesela sıfır sorun politikası, tam etik bir politik bir tanımlamaydı. Belki anti-Makyavelist bir tanımlamaydı.

Benim Katolik kimliğiyle ilgili bir sorum olacak. Siz konuşmanıza başlarken, Schmitt'in Katolik kimliğine değindiniz. Zaten Roma *Katolikliği ve Politik Form*'u okuyunca bütün o kavramsal çerçevenin ardındaki Katolik zihniyet görülebiliyor. Temsiliyet meselesinde, hukukla kurduğu ilişkide, istisnai halde var, liberal demokrasi karşıtlığında hep bu Katolikliğin izlerini görüyorsunuz. Hatta Roma Ka-

---

29 Yılmaz, F. (2003), İktisat ve Sosyoloji: Rakip Kardeşlerin Hâkimiyet Kavgası, *Toplum ve Bilim*, 95, s. 61-84.

30 Yılmaz, F. (2001), İktisatta "Politik"in Doğası *Doğu Batı*, 17, s. 87-103.

tolikliği ve politik formda yeni birtakım yine Katolik zihniyetinden kaynaklanan, Dostoyevski ve Ruslar, sosyalizm gibi başka muhalefet ettiği şeyler de var. Bütün bu karşılıkları Katolik arka planından okuyabilirdiniz ama sanki sizin sunumunuzda Katoliklik çok kenarda kaldı.

Kenarda kaldı. Doğru.

Bunun devamı bir sorum daha var. Mesela Schmitt II. Vatikan'ın 1962-65 arasında, en azından söylem düzeyinde liberal demokrasi ile Roma Katolik Kilisesini barıştıran kararları bilseydi ve onun yol açtığı doğu Avrupa'da komünist sistemlerin Katolik kilisesinin verdiği destekle çöküşünü görseydi. Schmitt belki bu doğu Avrupa'daki olayları çok memnuniyetle karşılayabilirdi. Orada temsiliyetin tecelli ettiğini düşünebilirdi. Ama ona Schmitt'in duruşu anlamında bir karşı çıkışı olabilirdi. Çünkü liberal demokrasiyle barışmıştı Katolik kilisesi.

Tabii bütün bir söylem içerisinde, zihin dünyasını devlet üzerinden konuştuğumuz için, konu çok dağılacağından dolayı, o tarafa doğru pek gitmedim. Sizin bahsettiğiniz şeylere ek olarak bir şey daha söyleyeyim. Daha temelli bir Hıristiyani anlayışla Schmitt der ki; insanın doğasını kötü olarak görmeyen hiçbir düşünce, gerçek anlamda politik düşünce yaratamaz. Bu anlamda John Locke düşüncesinden politik devlet çıkmaz. Oysa Hobbes'tan ya da Hegel'den çıkar. Çünkü onlar insanın doğasını kötü görür. Burada basbayağı ilk günah hikâyesi vardır. Yani insanın doğasının ilk günahla birlikte yoğrulması hikâyesi vardır. Daha da üstüne giderseniz, vaftizin devlet olduğunu söyleyebilirsiniz.

Hatta çok ilginç bir şey daha söyleyeyim. Dünyada boşanmanın yasak olduğu iki ülke vardı, biri Malta diğeri Filipinler. Fakat Malta yakın tarihlerde boşanmayı serbest bıraktı.

Şu anda dünyada Katolik inancına göre boşanmayı yasaklayan tek ülke Filipinler. Schmitt'in kendisi de boşanmış olmak için çok uğraşmış didinmiş olmasına rağmen büyük bir ihtimalle, Malta'nın bu kararına çok üzülürdü. Çünkü Schmitt'in bir bohem hayatı vardır, gençlik yıllarında bir uçarı kadınla evlenmiştir. Ve uçarı kadın da kaçmış gitmiştir. Bizde derler ya, kaybolmuş gitmiş ortalıktan. Nerede olduğunu da bulamamış. O yüzden boşanmış sayılmak için çok uğraşmıştır. Buna rağmen Katolik Kilisesi onu boşanmış saymadı, ikinci defa evlendiğinde de aforoz etti. Yani böyle bir talihsizliği var. Aforoz edilmiş olmasına rağmen kendisini hiçbir zaman Katoliklikten çıkmış olarak addetmedi. Dediğiniz gibi düşünce dünyasını Katolik oluşu çok belirliyordu. Peki, Katolik olmasına rağmen, Berlin gibi Protestan bir dünyada, Protestan Alman devletinde –aslında Alman ve Prusya devletine rengini veren şey Protestanlıktır, Katoliklik değil. Katoliklik – ki, Alman devleti içine yedirilmiş, giydirilmiş bir şeydir– nasıl var olabilmiştir? İşte bunu Kılıçdaroğlu'nun CHP'nin, devleti kuran partinin başına geçmesine çok benzetiyorum. Kılıçdaroğlu bir Alevi olarak nasıl aslında Sünni olabiliyorsa, bir Katolik de zihin dünyası açısından Protestan da olabiliyor. Bir Protestanlık-Katoliklik gerilimi ondaki, belki çok genel anlamda Hıristiyanî bir anlayış. Hıristiyanî bir anlayış üzerine şekillenmiş bir düşüncesi var ve bu çok temelli bir düşünce. Tam da oraya kuruyor varoluşunu zaten. Yani Türkler dediği şey de aslında Müslümanlar. Bosnalılar da onun için Türk zaten. İsmet Özel Schmitt'le tanışmadı büyük ihtimalle ama İsmet Özel'in söylediği şeyler çok Schmityen şeyler, tabii asla İsmet Özel Schmitt okudu da bunları söyledi falan demiyorum.

Schmitt gerçek demokraside yöneten-yönetilen ya da devlet-halk özdeşliği olmasını gerektiğini söylüyor. Bu tarz bir içkinlik tasavvuruna paralel olan

özdeşliği mümkün kılan da temsil kavramı. Bu temsil kavramı, belirttiğiniz gibi, halka form veren kavram. Ama böylesi bir içkinlik tasavvurundan ya da tözsel birlikten genelde diktatör dediğimiz ya da toplumun içinden çıkan ama toplumu aşan diktatör veya aşkın ilke çıkar. Yani yöneten; halkın karşısına onu aşan, aşkın bir ilke ve bütün meşruiyeti de kendinden menkul bir ilke haline geliyor ki; bu da aşkın bir tasavvurla paralel olan bir şey. Bu içkinlikten bir aşkın ilke nasıl çıkıyor ya da böylesi özdeşlikten, bu özdeşliği aşan ilke nasıl beliriyor bunu anlamakta güçlük çekiyorum. Dost-düşman kavramlarında olduğu gibi, halk kavramının da içeriğinin belirli olmadığını, sabitelerin olmadığını görebiliriz. Bunu biraz açar mısınız?

Türkiye'yi düşünün mesela. Mustafa Kemal'e bir şekilde temsil gücünü kazandıran özdeşlik, onu toplumla bir kılan şey, bence "gazi" sıfatıdır. "Gazi" kavramı üzerinden ciddi şekilde toplumla özdeşleşmiş bir Mustafa Kemal görüntüsü var karşımızda. Atatürk üzerinden değil ya da başka bir sıfat üzerinden değil, "Gazi Mustafa Kemal Paşa" adı üzerinden kabul görüyor. Gazi, bir defa gazi olduktan sonra, yani bir defa o temsil gücünü kazandıktan sonra parlamentoyu bile belirleyebileceğini düşünüyor. Metin Heper'in "aşkın devlet" dediği şeyi hayata geçiriyor. Schmitt aslında kendi devletinin siyasal hayatına baktığı zaman da, realist bir çözümlemeye göre, o devletin bu tür mekanizmalarla işlediğini görüyor. *Diktatörlük* kitabında uzun uzun ele aldığı bir hikâye. Mesela *Diktatörlük* kitabında bu var. Ama *Diktatörlük* kitabının sonunda da geldiği yer tam da bunun demokrasi olduğudur. Orada her şey bir şekilde ters düz oluyor. Bu mekanizmanın Avrupa tarihinde nasıl kurulduğunu anlamak istiyorsak bence diktatörlük kavramını anlamamız lazım. Mesela Roma'da Sezar bir kral değil bir seçilmiş bir senatör

olduğu halde, Sezar'a gücünü veren şey neydi? Gladyatör filminde mesela, savaşan bir adam var ve bir de Roma diktatörü var. Roma diktatörü halkı önemsiyor ve arenada savaş başlamadan önce halka ekmek dağıtıyorlar. Önce ekmek üzerinden bir meşruiyet sağlıyor. Sonra onu kanatları altına almak üzerinden de bir meşruiyet sağlıyor. Yine halkın onu alkışlaması çok önemlidir.

Schmitt "alkış", *acclamation* kavramını kullanıyor. Alkışlaması, halkın onu kabul etmesi anlamına geliyor. Yani bu demokratik sistemde oy bile yok, halk onu alkışlıyorsa, halk onun karşısındaysa, bunu alkışlamasından anlayabiliyoruz. Hatta bugün böylesine bir demokratik sistem kurmak farazi olarak mümkündür. Schmityen bir demokratik sistem kurmak istiyorsak dört yılda bir seçim yapmamıza gerek yok. Bağımsız bir kuruluşa devamlı anketler yaptıralım, halkın bir şekilde iktidarın arkasında olduğunu, halkın bir şekilde alkışladığını bilelim o yeter! Yani halkın alkışlaması, halkın onu kabullenmesi, halkın onu benimsemesidir önemli olan şey. Onu aşkın kılan şey de budur zaten. O halkın desteğini kaybettiği zaman, onun temsil gücünü kaybettiği zaman zaten tamamen hiç oluyor. Mustafa Kemal halkı önemsemiyor mu? Bunu diyemeyiz. Halkı önemsiyor ve aynı zamanda önemsediği halkı biçimlendiriyor. Ama diktatörlük ilişkisi, diktatörlük demokrasi ilişkisi ezbere kurulamayacak bir ilişki. Yani diktatörlük olan demokrasi değildir, demokrasi olan zaten diktatörlük olamaz. Böyle bir şey değil aslında. Belki içinizden birisi çıkar Schmitt'in *Diktatörlük* kitabı üzerine bir tez yazar. Ama ondan sonra ne kadar istenmeyen adam olur, bilemiyorum.

Bir siyasal kolektif birimin kuracağı düşmanlık, çoğul kriterler üzerinden olabilir mi? İkincisi, benim anladığım kadarıyla siyasal mücadele dediğimiz şey, entelektüel, ekonomik rekabet anlamında

değil daha çok gayet kanlı canlı, birbirini öldürebilmek, *physical killing* anlamında bir mücadele. Peki, Schmitt'in anladığı anlamda bir mücadele tarzı bugün için mümkün mü?

Bu devlet olma haliyle alakalı. Adam öldürebiliyor musunuz? Ya da kendinizi ölüme götürebiliyor musunuz? Mesela Hirschman'ın beş bölümlük küçük kitapçığı var; *Tutkular ve Çıkarlar*.[31] Hirschman burada Kapitalizmi meşru kılan şeyin ne olduğunu sorguluyor. Ölümü kaldırması ya da ölümü iflasa çevirmesi bu saiklerin arasında sayılıyor. Kapitalizm varoluşsal mücadeleyi bir şekilde rekabete ya da hasımlığa çevirdi. Aslında bu Chantal Mouffe'un siyasal halini temsil ediyor, yani kapitalizmin siyasal hali. Ama Schmitt'in söylediği şey öldürebilme yeteneğinin olması. Yani öldürebilir misin bir adamı? Bir adamı öldürebiliyorsan o zaman devletsin. Schmityen açıdan baktığımızda İsviçre devlet değildir, çünkü adam öldüremez. İsviçre hayatında hiç savaşmamış. Savaşarak kurulmuş bir devlet değil, şiddet üzerine kurulmuş bir devlet değildir, anlaşma üzerine kurulmuş bir devlettir. Biz hepimiz savaşalım, şu ortada kalan yer de barış adası olsun denilen bir devlet. İsviçre'yi devlet kılan şey, belki Fatih Terim düşmanlığı ya da İsviçre-Türkiye milli maçları olabilir ancak. Ama İsviçre'den devlet çıkar mı? Çıkmıyor. Belçika'dan devlet çıkıyor mu? Çıkmıyor. Hepsi birbirini kesip biçerken burası da böyle kalsın diye 1830'larda anlaşılmış bir devlettir Belçika. Buradan devlet çıkmıyor. Öldüremeyen adamdan ve ölmeyen adamdan devlet olmuyor.

Peki, birden fazla düşman olur mu? Mesela Türkiye'nin hem din üzerinden düşmanı, hem etnik yapı

31 Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunulurdu*, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, 2006.

üzerinden düşmanı olabilir mi yoksa kolektif bir birim mi olması gerekir?

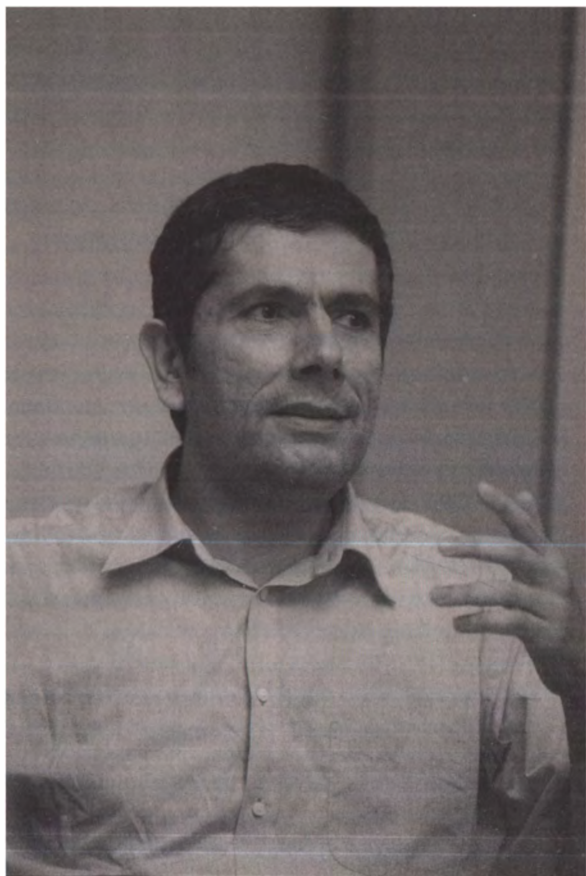
Schmitt düşman kavramını şöyle görüyor. Düşmanın resmi olması yani "sen yokken o var olan şey" olması gerekir. Seni tam da o düşman kuruyor zaten. Böyle bir düşman üzerine devlet kuruyorsun. Mesela Türkler için Çinliler böyle bir şeydi ya da Çinliler için Türkler. Mesela Moğollarla Türkler arasında böyle bir düşmanlık yok. Birlik, düşmanlık, kavga, hepsi var ama böyle bir düşmanlık yok.

Bu açıklama devletin kuruluşunu değil de meşruiyetini açıklayan bir şeymiş gibi geliyor bana.

Meşruiyetini de açıklıyor tabiî ki.

Ama kuruluşunu açıklamıyor mu?

Düşmanın varlığı devletin kurucu iradesini oluşturuyor gerçekten ama tabiî ki meşruluğu da tam orada. Ama burada meşruiyet sonradan kurulan bir şeyin haklı gerekçesini bulmak anlamında değil. Sen olmadan orada olduğu için kurucudur. Derrida "kurucu dışarısı" gibi bir kavram kullanıyor. Yani dışarıda kuruluyor her şey, senin olmadığın bir dünyada. Sen o dünyanın içine sadece doğuyorsun ve düşmanını tanıyorsun. Düşmanını tanıyarak düşmanını elde ediyorsun. Sen düşmanını kurmuyorsun.



Schmitt ve Geniş Mekânlarda Siyaset*

Aykut ÇELEBİ**

Bugün size kısaca, geniş mekânlarda siyaset yaklaşımından bahsedeceğim. Bu konuda önümüzdeki yıllarda daha kapsamlı bir çalışma yapmayı, bir kitap yayınlamayı planlıyo-

* Elinizdeki metin 30 Eylül 2011 tarihinde İstanbul Bilim ve Sanat Vakfı'nda (BİSAV) yapmış olduğum konuşmanın bant çözümüne dayanmaktadır. Konuşma ve arkasından gelen soru-cevap kısmı esas itibarıyla yazılı metinde aynen bırakılmıştır. Sadece konuşmadaki cümle eksiklikleri düzeltilmiş, metin yazı diline uygun hale getirilmiştir. Konuşmanın akışı sırasında farkında olunmayan, yazılı metinde ise konuyu dağıttığı görülen bazı örnekler dışarıda bırakılmıştır. Konuşma esnasında zikredilen bazı metinlere ve düşüncelere, metinde künyeleri gösterilerek atıfta bulunulmuştur. Konuşmada yer almayan birkaç husus, dipnotlarda Ekim 2015 tarihli not adı altında metne eklenmiştir (Aykut Çelebi).

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi. 30.09.2011 tarihinde gerçekleştirilen bu oturumdaki tartışmalara şu metinler esas teşkil etmiştir:

- Aykut Çelebi, *Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, İmaj Yayınları, 2008.
- Aykut Çelebi, "Siyaset Kaderimizdir": Carl Schmitt ve "Siyasal Kavramı" içinde Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayıncılık, 2006.
- Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, 2006.

rum.[1] Sonuç kısmında Türk dış politikasına dair bir mülahazanın yer aldığı, Türk dış politikasının açılımını anlamanın hangi koşullarda mümkün olabileceğini değerlendiren, bunu Schmitt'in kavramlarına başvurarak ele alan bir çalışma yapmayı tasarlıyorum. Bir süredir bu yapmaya çalıştığım şey üzerinde notlar alıp çalışırken, yurt dışında birkaç yerde yaptığım sunuşu bu kez Türkçe, dolayısıyla Türk dış politikasına biraz daha fazla ağırlık vererek izin verirseniz tekrarlamak istiyorum. Konuyu sunuş yapılan topluluğun bir siyaset felsefesi topluluğu olduğunu unutmadan, biraz daha tümdengelimci bir bakış açısıyla, biraz daha siyaset felsefesinin temel meseleleri etrafında ele almak istiyorum. Geniş mekân kavramını günümüze uyarlamaya çalışırken, değini babında Türk dış politikasıyla bu çerçeveyi, bir arada düşünüp düşünemeyeceğimize dair kısa bir değerlendirmeyle sunuşu bitiriyorum.

Şöyle bir giriş yapmama izin verin. 1955 yılında Ernst Jünger'in 60. yaş günü için bir derleme hazırlanmıştı[2] –Almanya'da belli yaşlar için bir armağan kitap yayınlamak bir gelenektir. 60. yaş gününe armağan çalışmasında Heidegger'in, Ernst Jünger'in sınır, hat üzerine denemelerine dair çok güzel bir yorumu vardır. Heidegger'in hat üzerine yorumu aslında tartışmamız bakımından da belirleyici olabilir diye düşünüyorum. Ernst Jünger için artık anarko-muhafazakâr bir düşünür mü diyelim, iyi bir edebiyatçı mı diyelim bilmiyorum, 20. yüzyılın ilk yarısının büyük düşünürlerinden bir

---

1 Yazarın Ekim 2015 notu: Aradan geçen dört yılda kitap çalışması hâlâ tamamlanamadı. Bunda kişisel olduğu kadar, Schmitt'e dair çalışmaların sayısındaki olağanüstü artışın, dünyanın ve Türkiye'nin seyrini değiştiren çok sayıda olayın da büyük payı var. Her şeye karşın, *Geniş Mekânlarda Siyaset* kitabını gelecek yıl içinde yayınlamayı umuyorum.

2 *Freundschaftliche Begegnungen; Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Armin Mohler V. Kolesterman, Frankfurt, 1955.

tanesi olduğunu belirtmek gerek. *Hat Üstünde*[3] kitabında Ernst Jünger, kabaca içinde yaşadığımız [o çağ için söylüyorum] nihilist çağda, bu nihilist çağın hakkından gelebilmenin yegâne yolunun, onu kendi silahlarıyla vurabilecek sınır ihlalleri yapmak olduğunu söylüyor. Örneğin bir muhafazakârın teknik ve teknolojiye mutlak karşı çıkmak yerine, onu kendi silahıyla [teknoloji] sahasında vurabileceği değişik şeyler denemesi gerektiğini söylüyor. Dolayısıyla sınır ihlallerini, bizim eski Osmanlı tabiriyle söyleyecek olursak, sınır boylarında akınlar düzenlemeyi, daha anlamlı bir hamle olarak görüyor. Eğer biz sınır hakkında düşünmek istiyorsak önce varolan sınırları, tekniğin, modernizmin sınırlarını sık sık ihlal etmeliyiz. Ancak bu sayede sınır kavramının, bunun evrenselci açılımlarının üstesinden gelebiliriz diyor. Martin Heidegger, 60. Yaş armağanı için hat ya da sınır üzerine kitabına dair bir değerlendirme kaleme almıştı. 60. yaş günü nedeniyle Ernst Jünger'i hem olumlayıcı bir dille övüyor, hem de aynı zamanda bu sınır ihlali, sınırları sık sık geçme ve anlamsızlaştırma, muğlâklaştırma, sınırları silme gibi kavramların ilk baştaki cazibesine fazla kapılmamak gerektiğini söylüyor. Gerek Jünger gerekse Heidegger hem bildik siyasî sınırlardan, hem de aydınlanma, muhafazakârlık, ilerleme, geri kalmışlık vs. gibi modernizmin yarattığı ikilikler nev'inden sınırları silme harekâtından bahseder. Heidegger bunun bizi çok önemli bir felsefi etkinlikten alıkoyduğunu iddia eder, soylu savaşçı ya da sınır boyu akıncı geleneğinin, sınır teması üzerine düşünmeden, dolayısıyla değişik varyasyonlarla sınırları sorunsallaştırmayı ihmal eden sınır ihlalinin, sınır kavramını düşünmekle eş anlama gelmeyebileceğini belirtir. Bu yüzden de her sınır/hat düşüncesinin aslında sınırları ihlal etmekten ziyade mekânı yeniden düşünmeyi, mekânla beraber dünyayı ve varlığı yeniden

3 *Über die Linie.* Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1950

düşünme imkânını elimizden aldığını, bu nedenle de varlığın dile gelme biçimlerinden bir tanesini düşünmekten bizi mahrum bırakabileceğini söyler. Heidegger, ihlalden önce sınırın değişik varyasyonları üzerine düşünmek, kavramlar üzerine düşünmek, bu arada sınır üzerine, hat üzerine düşünmek sınırı ihlal etmekten daha az cazip ama onun çokluğunu ve belirsizliğini düşünmek bakımından daha anlamlıdır der.

Sunuşa 60. yaş gününe armağanda o temayı aynı çizgide kalmayı sürdürerek, Ernst Jünger'in dediği manada daha derinleştiren, Heidegger'in çekincesini de ihmal etmeyen, Carl Schmitt'in bir makalesine gönderme yaparak devam etmek istiyorum. Carl Schmitt bir yandan her hattın, her sınırın ve mekânın derinleştirme ve sorunsallaştırılmasının düşünme faaliyetinin bir parçası olduğunu kabul eder, öte yandan da bu mekânı ya da sınırları geçme ve belirsizleştirmenin aynı zamanda hukuki bir sorun olduğu hususunu, siyasetin onsuz olmaz bir parçası olduğunu hiç ihmal etmez. Yani ne Heidegger kadar düşünce ve kavramlara döner ve orada kalır, ne de Ernst Jünger gibi karşı hamleleri sever, bunu aşırı siyasallaştırma eğilimine izin verir; ikisinin dışında bir üçüncü yolda ilerler. Üçüncü yol demesek bile, ikisini bir arada içeren bir yolu tercih eder; mekânın siyasetin kurucu unsurlarından bir tanesi olduğunu hatırlatır. Aynı zamanda her mekânın ister istemez bir dile, coğrafyaya ve tarihe bağlanarak oynak, belirsiz ve değişik hatlar çizen, hatları iç içe geçiren kendine özgü helezon yapısı olduğunu söyleyerek yeni bir ufuk açar.

Bu hem bir düşünür olarak Carl Schmitt'i anlamak, hem de siyasal düşünce bakımından çok önemli bir nokta. Carl Schmitt için çok önemli, çünkü Carl Schmitt lanetli bir düşünür; üstüne yapışmış imgelerle beraber yaşamak zorunda olan bir düşünür. Nazi, muhafazakâr, Katolik, o yüzden de liberalizmin düşmanı, dolayısıyla siyaset ve demokrasi dü-

şüncesi nerede varsa onun karşıtı ya da düşmanı olarak algılanan birisi. Siyasal düşünce tarihinde bu kadar lanetli belki bir tek Machiavelli vardır. Machiavelli Makyavelist deyişi tarafından teslim alınmış olup düşüncesinin büyüklüğüyle, hakkındaki imgenin güdüklüğü arasında ters orantı vardır. Carl Schmitt deyince de liberalizm düşmanı, demokrasi düşmanı, Nazi, gibi yaftalarla karşılaşıyoruz. Buna kaynaklık eden şey nedir diye bakıldığında, Carl Schmitt'in siyaseti dost-düşman ikiliğine indirgediği saptaması, savaş ya da sınıf savaşı gibi ölme öldürmenin, savaşın kaçınılmazlığını iddia ettiği varsayımı vb. Schmitt'le hiç ilgisi olmayan yanlış önyargı ve saptamalarla karşılaşıyoruz.

Mekân kavramı siyasal düşüncede çok az, çok sorunlu, sığ bir yerdedir. Siyaset, genellikle bir norm, bir değer, değer ve normun ister mücadele, ister uzlaşma diyelim, belli örüntüler içerisinde, muhatap ve muarızlar arasında bir çekişme ya da bir anlaşma kabul edilir. Siyasetin mekânsal boyutu siyasal kavrayışta bağımlı bir değişken olmaktan öteye geçmez. O siyasetin arızi bir gölge fenomenidir. Siyasetin mekân konusunda bu dar imgesinden kurtulmak istiyorsak Ernst Jünger ile Heidegger arasındaki zarif tartışmaya müdahil olan Schmitt'le birlikte, siyaset mekân ilişkisini sadece ulus devlete indirgemeyen, sadece uzlaşmaya indirgemeyen ama çatışmayla da sınırlı tutmayan, terminolojik bakımından post-nasyonal, ulus sonrası açılımlara izin veren bir çerçevede ele almak ilginç olacaktır. Ama izin verirseniz eğer giriş bölümünü burada keseyim. İkinci bir kavram ekleyerek devam edeyim.

Carl Schmitt her büyük düşünür gibi, belki de her sağlam düşünür gibi, edebiyattan, kendi görüşleri doğrultusunda dinsel öğretiden etkilenen bir düşünür olup geniş mekânlar teorisini ortaya koyarken, Dostoyevski'den aldığı ve daha sonra Katolik öğretisiyle beraber düşündüğü, büyük esirgeyici, koruyan, koruyucu diyebileceğimiz *katekon* [*katechon*]

kavramını kullanır. Katekon, Latincede koruyan, esirgeyen aynı zamanda da bazen süreci hızlandıran, katalizör anlamlarına gelir. Bu bir çözülme de olabilir, kurulma da olabilir. Geniş mekân teorisini var eden bu arka plan bilgisiyle yola çıkıyor. Dolayısıyla Carl Schmitt'ten bize kalan çok önemli bir kavrayışı şöyle açıklayabiliriz: siyaset dediğimiz şey, düzenle, o düzene şekil verme arasındaki bir mücadele ya da bir uzlaşmanın sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla Almancasıyla söyleyecek olursak eğer, siyaset bir düzen kurma faaliyetidir. Fakat bu bir mekânı düzenleyerek yapabilen bir faaliyettir. Her siyasal faaliyet düzeni [*Ordnung*], mutlaka bir mekân [*Ortung*] üzerinde düzenlemedir. Mekân bizim bildiğimiz anlamda bir coğrafya, içinde halkları barındıran, değer, kültür ve dilleri içeren ve bütün akrabalıklarıyla fiziki bir coğrafya içinde şekillenen nomos'dan devralınmış, temellük edilmiş bir mekânın düzenlenmesidir, *ordnung*tur. Dolayısıyla siyaset bir düzen kurma faaliyetidir. Ama bu düzen, boşlukta değil, belli bir mekân üzerinde kurulur, söz konusu mekân müteahhitlerin yaptığı gibi daha sonra parsellenen yerler anlamında değil, varolan ilişkiler biçimini yeniden kurgulayarak düzen kuran coğrafyadır. Düzen, Post-yapısalcı tabirle, bozarak, ya da çözerek şekillendiren ama bazen de yeniden kuran, mevcut olan verilerle beraber yeniden düzenleyen toprak, örf, yasa ve halklar arasında ilişkisel bir bağ varsayar. O yüzden mekân, siyasetin onsuz olmaz bir parçasıdır. Çünkü hiçbir düzen boşlukta kurulmaz, belli bir ilişkiler dizisinin içinde kurulur. Ama her düzen, aynı zamanda bu ilişkiler dizisini mümkün kılan fiziksel bir mekânı varsayar. Ama Heideggervarî şekilde söyleyecek olursak, mekân dünyayı içermez; mekân dünyanın içinde yer alır. Dolayısıyla mekân, kendi başına kendi kendini kurgulayan, var eden bir şey değildir. Tam tersine bu dünya içerisinde halkların, insanların, düşüncelerin, tahayyüllerin biçimlendirdiği ilişkiler dizisi sonucunda, bazen de müca-

deleler dizisi sonucunda kurgulanır, kimi zaman bir düzen haline döner.

> **Carl Schmitt bize siyasetin son kertede bir düzen kurma faaliyeti olduğunu söylüyor ve bu düzen kurmanın aynı zamanda bir ilişkiler dizisi üzerinden inşa edilen ve onun da belli bir fiziksel coğrafyada varolan bir düzen olduğunu söylüyor. O yüzden de her siyasal düzenin aslında bir *nomos*'u olduğunu belirtiyor. Bu *nomos* Arapçadaki *namus*'un karşılığı. Fakat namustan bir ölçüde farklı; *nomoi* namus kavramı gibi hem devam ettirdiğimiz, onun bir parçası olduğumuz, onun esirgeyicisi, koruyucusu olduğumuz bir şeydir ama aynı zamanda genişletmeye, başka yerlere doğru yaymaya, benzer coğrafyalarda, benzer halklar arasında ortak bir değer dizisi haline getirmek istediğimiz bir şeydir. Yani, namus gibi sadece devralmadığımız, yaymayı, düşünüp yeniden belirlediğimiz bütün ilişkiler dizisini anlatır. O yüzden de Carl Schmitt için *nomos* sadece bir hayat tarzı, somut olarak bir varoluş, bir gelenek, namusumuz diye bildiğimiz ve korumaya ant içtiğimiz şeyler olmayıp başka coğrafyalarda ilişkilendirmek istediğimiz, başka namuslarla ortak olarak düşündüğümüz bir şeydir. Yakın coğrafyalarda benzer *nomos*u olan halklarla iç içe olsun istediğimiz, farklı coğrafi ve tarihi uzantılarla beraber düşünebileceğimiz bir dizi, mekânsal ortaklık dolayımlı norm anlamına gelir. Öyle bir mekânsal ortaklık ki, bizim günlük hayattaki kullanımıyla, Arapçadaki kastedilen manada namusu da içeriyor. Ama bu namusun farklılaşmış biçimlerinden teşekkül edecek, ortak bir değerler dizisini de içeriyor. Somut bir hayat tarzı o yüzden mesela yasa-**

dan, pozitif hukuktan ya da doğal yasadan farklı bir şey. Yasa emir-itaat ilişkisini içerir ve belli bir norm dizisine göre çalışır. Yasa boşlukta oluşmaz ama fiktif olarak, rasyonel olarak kurgulanır. Carl Schmitt'te *nomos*, yasadan farklı bir şeydir. Çünkü bu *nomos*, aynı zamanda hem ortak bir hayat ve değerler dizisini içeren bir şey, hem de başka versiyonlarını da ortaklaştırma eğiliminde olan *mekânsal* bir kurgudur. Nefes alıp verdiğimiz, aynı dile âşık olduğumuz fakat onun Ural Altay dilleri Hint Avrupa dilleri gibi farklı versiyonları olabilecek, ortak din, inanış, yaşam tarzları gibi bir normlar dizgesidir. Dolayısıyla coğrafyanın dille eklendiği, tarihle eklendiği, esneyen coğrafyalar ve mekânları içeren bir anlayıştır. Elbette siyasal bir anlayış. Şu anlamda siyasal; hiçbir biçimde evrensel ve herkesi kapsama iddiasında olan bir anlayış değil. Her *nomos*, somut bir hayat tarzının esneyebildiği mekânlara kadar, esneyebildiği hayat tarzlarına kadar genişler. O yüzden de doğası gereği nomos değil, çoğulu *nomoi*dir. Farklı hayat tarzları, farklı değerler, farklı yaşama biçimleri dâhildir *nomoi* kavramına Bu anlamda dünya, asla siyasal, kültürel ve hukuki bakımdan bir *universium* değildir, tek bir rasyonaliteye asla dayanmaz. Dünya bir *poliversium*'dur. Yani farklı hayat tarzları, farklı düşünceler, çekişen çıkarlar, farklılaşan ve içerilen ve dışlanan birimler, ilişkiler vs.nin oluşturduğu bir çoğulluktur.

Dolayısıyla Carl Schmitt'in siyasal düşüncesinin içerisinde hem siyaset, hem de hukuk ta başından beri bir *poliversuim* olarak, çoklu ve çatışmacı bir evren olarak tasarlanmıştır. Aynı biçimde, yasa ve hukuk da, basitçe bir normlar ve o normların uygulanma hiyerarşisiyle sınırlı tutulmayıp

yasayı daha en başından bir hayat tarzıyla ilişkilendiren kurumsal niteliğiyle ele almıştır. Schmitt, Hegel'deki *Sittlickeit* kavramını, Harriou'nun kurumsalcı hukuk yaklaşımıyla ilişkilendirir.[4] Sonuçta mekân dolayımlı Somut Düzen Düşüncesini ortaya koyar [*Konkretes Ordnungsdenken*].

Somut Düzen Düşüncesi en başından bu yana mekân fikrini düzen fikrine bağlayan bir çerçeveyi içeriyordu. Düşüncesinin gelişmesi sürecinde, pratik bazı zorunluluklardan dolayı, söz konusu düşünceyi uluslararası hukukun alanına ve uluslararası ilişkiler alanına doğru genişletti. Örneğin, tarihsel olarak baktığımızda, sizler de biliyorsunuz, 20'li yıllarda Schmitt, Weimar'ın kriz ortamı içerisinde muhafazakârların yanında yer alır, hem düzeni muhafaza etmeye çalışır, Weimar Anayasasını savunur, hem de düzen karşıtı güçlere karşı olağandışı çözüm önerileriyle öne çıkar. Dost-düşman zıtlığı, iç düşman tarifi bu döneme aittir. Kişisel olarak bunun böyle olmadığını düşünüyorum ama bu yönüyle bilinir. 1930'ların ilk döneminde, "karar vermecilik" diyebileceğimiz *desizyonizm* ve mücadeleci diyebileceğimiz siyasal düşüncesini, Nasyonal Sosyalizm döneminde kurumsalcı bir bakış açısına yasladığı iddia edilir. Örneğin Schmitt'te Nasyonal Sosyalist hareket ve devletin, yani iki organik farklı bileşenin bir araya geldiğinde, hareketin devleti alttan ve üstten yeniden şekillendirdiği, yani devletle halk arasında belirleyici bir rolü olduğu söylenir. Hukuk halka ve örfe yakınlaşmış, olgusal niteliği idarenin işlemlerini düzenlemekle sınırlanmıştır. Ben buna da pek katılmıyorum ama böyle olduğu söylenir.

Aşağıda tartışılacak kavramları bakımından geniş mekân siyaseti, üçüncü dönemi oluşturur. Kendi adıma bir düşünceyi anlamada dönemlendirmelerin anlamlı olduğuna

4 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin: Duncker, Humblott, 1934/1994.

hiçbir zaman inanmadım. Belki düşünsel geçişleri ya da ilgi alanı kaymalarını göstermede kolaylaştırıcı bir yanı olduğu söylenebilir. Ama hepsi o kadar. Schmitt'in mekân ile siyaseti bir arada daha yoğun düşünmeye başladığı, bunu daha çok vurgulamaya başladığı dönemin 1938 sonrası olduğu söylenir. Buna dair bir açıklama şöyledir: 1936 yılında Nazi eliti birden Carl Schmitt'in 1920'lerdeki anti Nazi tutumunu hatırlar, bununla ilgili bir kara propaganda yayılır. Hermann Görring'in himayesi altında son anda hayatta kalır. İzleyen dönemde kamu hukuku yerine uluslararası hukuk sorunlarına yönelir. İkinci bir açıklama ise şöyledir: Nasyonal sosyalist Almanya 1933-38 arasında iç tahkimini, yani iç mücadelelerini tamamlar, ekonomi yeniden rayına girer ve emperyal bir vizyona doğru açılmaya başlar, tartıştığımız konular ön plana geçer, buna koşut bir biçimde Schmitt'in çalışmalarında da tarihsel bir dönüşüm meydana gelir. Her iki açıklama kuşkusuz kendine özgü bazı doğrular içeriyor. Yine de düşünceye ve düşünürlere bu türden tekdüze okumalarla baktığımızda, anlama kolaylığını bir kenara koyacak olursak eğer, basit bir şeyi ihlal ediyoruz demektir. Eğer biz önemli düşünürleri tarihsel bağlamıyla paralellik içinde, onun yansıması olarak ele alacaksak, her büyük düşünürün kendi çağına yönelik itirazını gözden kaçırmış oluruz. Yani düşünürler çağının izdüşümü değildir, tersine çağıyla giriştiği polemik çerçevesinde düşünsel mirasın bir parçası olur, mütevazı da olsa, ona katkıda bulunur. Carl Schmitt hakkındaki biyografik açıklamaların bir kısmı elbette doğru. Schmitt siyasal ve kişisel bakımdan bir oportünistti. Her halk çocuğu gibi hızlı yükselme arzusuna sahipti. Halk çocukları hata yapar. Ama hata yapması, Weimar'da Prusya, Nazi döneminde Nasyonal Sosyalist iktidarın yanında, her zaman iktidarın merkezinde olmaktan hoşlanması –ki bu da doğru– onun düşüncesine ne kadar halel getirir o tartışmalı. Genel geçer açıklamaları bir an için kabul edelim: Carl Schmitt bir

oportünistti; mekânla daha çok ilgilendiği dönem Almanya'nın emperyal vizyonunun genişlediği dönemdi. Öyle bile olsa Carl Schmitt'i kendi kuşağından ve diğer Nazi hukukçulardan ayıran birkaç özelliği göz önüne almadan geçemeyiz.

Tartışmamıza dönelim. Carl Schmitt, Nazi Almanyası'nın 1938'de Çekoslovakya'yı ilhak edip ardından II. Dünya Savaşı'nda Yıldırım Harekâtıyla [*Blitzkrieg*], bir yıl gibi kısa bir sürede, bütün Avrupa'yı etkisi altına aldığı dönemde mekân-siyaset bağlantısı üzerinde düşünmeye başladı. Savaş öncesi Versaille Antlaşması'nı, ABD'nin Monroe ve Cemiyet-i Akvam'ın siyasal eleştirisini konu alan önceki yazılarını, II. Dünya Savaşı arifesinde, hiçbir Nazi'nin asla düşünmeyeceği ve hukuki cevaplar vermeye tenezzül etmeyeceği sorulara cevap bulmaya, çözüm önerileri getirmeye dönük bir biçimde daha genel bir çerçeveye oturtmaya çalıştı. Öyle ki, bugünkü Avrupa Birliği'nin hemen bütün sorunlarını, kurumlarını, ulus-üstü bir yapıda ne yapabileceğini, o döneme ait aşağı yukarı bütün soru ve cevaplarıyla formüle etmişti. 1 Nisan 1939'da Kiel'deki Uluslararası Hukukta Reich Kavramı konulu tebliğinde 1945 sonrası Avrupa Ekonomik Topluluğunun siyasasına benzer bir modelin ilk düşüncelerini geliştirdi. Özellikle 1942 sonrasındaki hemen tüm çalışmaları Avrupa geniş mekânı üzerine yoğunlaşmıştır.

Şöyle toparlamak iyi olur sanırım. Alman Reich'ı 1939'dan 1941'e, Sovyet Rusya'ya saldırana kadar, neredeyse bir yıl içinde bütün Avrupa'yı ele geçirdiğinde çok basit bir problemle karşı karşıya kaldı. 1938'e kadar Nazi ideolojisi ırk merkezliydi. Ari ırk üzerine kurulu bir siyasal ideoloji ve merkezî bir ulusal devlet politikasıydı. 1941 yılı itibarıyla, birdenbire kendi etrafında oluşan ve hepsi III. Reich'a bağlı olan bir sürü ülke ortaya çıktı. Bunlar köle ülkeler değil. Bunlar Yahudi değiller. Fransa ve

Hollanda dahil olmak üzere, Batı Avrupa'dan, bütün Orta Avrupa'dan ve kısmen Kuzey Avrupa'dan söz ediyoruz. Eski Prusya toprakları, eski Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun devamında olan bölgeler. Kant ve bütün Alman düşüncesinin, Prusya düşüncesinin doğduğu kuzey Polonya, Königsberg, Batı Avrupa, yıllarca çözümsüz kalmış Alsace-Lauren problemi, Fransa-Almanya sınırındaki Saarland eyaleti gibi. İhtilaflı bile olsa, halkların karışık olarak yaşadığı bölgeler. Kimin Alman, kimin Alman değil zaten karıştığı bölgeler. Ama bir de buna işbirliği yapan ülkeleri ekleyip İtalya-Mussolini, İspanya-Franco gibi Güney Avrupalı müttefikleri de eklersek, Naziler daha önce bilmedikleri bir şeyle karşı karşıya kaldılar. O güne kadar devlet örgütlenmesi merkezî devlet örgütlenmesiydi; federalizmi reddederek yani Alman federalizmini ortadan kaldırarak ulusal birliği sağlama iddiasındalardı. Ama 1941 yılına geldiklerinde, Reich'ın kararlarına bağımlı inanılmaz güçlü ekonomiler ve bunu nasıl yöneteceğini bilemeyen ve buna ideolojisi yetmeyen bir devlet yapısı vardı ortada. Geniş mekân kavramı ilk defa böyle bir ortamda ortaya çıktı.[5]

Daha sonra bugünkü Avrupa Birliği'ni geniş mekân haline getirecek kavramı, Carl Schmitt ilk kez 1939'da Kiel'de yapılan akademik bir toplantıda sundu. Tebliğini daha sonra genişletilmiş haliyle 1941 yılında kitaplaştırdı. Hiç ayrıntıya girmeden sadece özetle şunu söyleyebiliriz: Schmitt, Köln Üniversitesi'nden o dönem için çok parlak, ama ne yazık ki

5 Geniş mekân kavramını ilk kez Schmitt kullanmadı. Kavramın 1900'lerde Orta Avrupa'ya [*Mitteleuropa*] dair tartışmalarda geliştirildiği bilinmektedir. Buna mukabil kavramın yaygın kullanımı, şöhreti ve kötü şöhreti, Schmitt'in analizinden sonra ortaya çıktı.

daha sonra adı unutulmuş, Heinrich Triepel'ın *hegemonya* kavramına dayanarak, kendi geniş mekân kavramını inşa etti.[6] Triepel'da hegemonya, merkezî bir ülke etrafında onun tarafından yönlendirilen, gevşek federal prensiple yönlendirilen, iç işlerinde bağımsız olmakla beraber, ekonomi ve bilim politikalarında ve gelecek uluslararası ilişkilerinde merkeze bağlı bir hiyerarşik domino düzeni, bir etki alanı anlamına gelir. Günümüzde sıkça kullanılan "bölgesellik" kavramı aslında Triepel'ın muradını anlatmakta, farklı bir içerik kazanan hegemonyadan daha uygundur.[7] Bir tür bölgesel güç modeli çıkarmıştı Triepel. Triepel, Nazi değildi. Schmitt, hegemonya kavramına dayanarak, Amerika'nın Monroe Doktriniyle sağladığı etki alanına binaen, geleceğin dünyasının bloklar dünyası olacağını öngörmüştür. Ona göre blokların merkezî ülkelerini anlamak, blokların doğasını anlamanın önkoşuludur. Peki, biz blokları neye göre anlarız? Triepel'a göre hegemonya, Marksistlerin anladığı gibi bir sınıf ittifakı olarak formüle edilemez. Hegemonya kültürel bir kavramdır, aynı zamanda siyasî bir kavramdır, etnik bir kavramdır, idari örgütlenmeye dair bir kavramdır. Dolayısıyla hegemonya merkez bir ülkenin önderliği altında onun çevresinin federatif ama merkeze bağlı, yani hiyerarşiyi ihmal etmeyen federatif yapılanmasıdır. Bu yapılanma jeopolitiğin doğasıdır diyor Triepel.

Carl Schmitt Triepel'ın hegemonya kavramını, Alman III. Reich'ını merkeze alarak *geniş mekân* olarak yeniden formüle etti. Schmitt'e göre, Almanya'nın kurmak zorunda olduğu hukuk düzeni 1920'lerde ve 1930'larda öngörülen

---

6 Hienrich Triepel, *Die Hegemonie*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

7 Ekim 2015 notu: Geniş mekânı bölgesel güç kavrayışıyla birlikte ele alan çok iyi bir çalışma için bkz. Michael Şalter, "Law, Power and International Politics with Special Reference to East Asia: Carl Schmitt's *Grossraum* Analysis", *Chinese Journal of International Law*, cilt 11 (3), s.393-427, 2012.

modelin darlığını aşmak durumundadır. Neydi o düzen? Alman yurttaşlığı ve Alman ırkı etrafında kurulmuş olan bir Reich. Ama *de facto* tanımı gereği Reich kavramı ülke, ulus, ve devletten [*staat*] farklı bir şey. Reich kendini etnik olarak ve ırk olarak tarif edemez. İmparatorluklar geçmişi diyebileceğimiz Reich, günün teknolojisine uygun olarak yakın etki alanı içerisindeki ülkeleri toparlayabilen ve bu bölgeleri dil bakımından, kültür bakımından kendi etki sahası olarak kabul edebilen bölgedir. Schmitt Reich modelinin ilk defa Amerikalılar tarafından yürürlüğe konduğunu düşünüyordu. Çünkü Amerika 1823'de Başkan Monroe tarafından ilan edilen yeni bir siyasal doktrin geliştirmişti. Buna göre ABD, Avrupalı ya da Asyalı hiçbir gücü "arka bahçesinde" Latin Amerika'da istemediğini, aksi yöndeki herhangi bir girişimi savaş nedeni sayacağını ilan etti. Monroe Doktrini, sömürgecilik döneminin sona erdiğini, Amerika Kıtasında ABD'nin onayı olmadan dolaşan her askeri amaçlı müdahale filosu ve geminin, fiilen etki sahasını ihlal etmesi anlamına geleceğini deklare etti. Bunun anlamı ABD'nin sadece egemen bir ulusal devlet olmadığı, etki alanı olan merkez olduğu iddiasını içerir. Monroe Doktrinini ABD neye dayandırmıştı? Birincisi coğrafi yakınlık tezine dayanır. Kuzey, Orta ve Latin Amerika sınırlarımın ABD'nin doğal uzantısıdır, havzalardır iddiasına dayanır. İkinci olarak, buradaki bütün nüfus Hıristiyanlaştırılmış nüfustur, Amerikan değerleriyle uyumludur varsayımına. Üçüncüsü, ABD'nin Brezilya, Arjantin, yeni kurulmakta olan Meksika dâhil olmak üzere, söz konusu devletlerle kısa, uzun ve orta vadeli olmak üzere sürekli ve kalıcı ekonomik, supranasyonel –dikkatinizi çekerim uluslararası değil– işbirliği içerisinde olduğu açıklamasına. Bugünkü NAFTA ile Latin Amerika halkları arasında giderek yakınlaşan işbirliğini kurumlaştırma çabasına karşılık gelen MERCOSUR bu dönemden izler taşır.

Carl Schmitt'e göre III. Reich'la beraber artık ulus devlet mantığı içerisine sıkışmış, devletle ve hukuk düzeniyle özdeşleşmiş olan, 19. yüzyıldan kalan devlet-siyasal özdeşleşmesi terk edilmeye mecburdu. Monroe Doktrinine benzer bir şekilde, yeni bir Avrupalı Monroe Doktrinine ihtiyaç varolduğunu öne sürdü. Orta Avrupa başta olmak üzere, Çekoslovakya, Macaristan, Avusturya ve onun Reich'la beraber gelen devamı Yunanistan, müttefik Güney Avrupa ve Tötonların doğal uzantısı Danimarka ve İsveç III. Reich'ın etki alanıdır. Burası Montrö doktrinine benzer bir şekilde, dışarıdan müdahaleye kapalı bölgedir, Reich'ın koordinasyon alanıdır. Bu andan itibaren Carl Schmitt'in *geniş mekân teorisi* yeni bir *siyasal nomos* icat etme teorisine dönüyor. Nedir o? Kısa bir biçimde de olsa soruyu yanıtlamakta fayda var.

Avrupa'da Reich dışında kalan ülkelerin hangi koşullarda birbirleriyle ilişki kurabileceği, kültürel, siyasal, dinî ve iktisadî bakımdan Reich'la her bir ülkenin ilişkilerini düzenleyen koşulların neler olabileceğine dair sorunlar, fiilen yeni bir *topos* kavrayışını zorunlu hale getirdi. Güney Avrupalı müttefiklerin Reich'ın koordinasyonunda ayrıcalıklı bir yeri olduğu hatırlandığında, *topos* ile *nomos* arasındaki bağ merkezî bir önem kazandı. Schmitt için bu *topos*'un *nomos*'u artık Avrupa'dır. Gerçi 1941'de *Geniş Mekân* kitabında ne Reich'ın iç işleyişi, Reich'ın etki alanındaki ülkelerin kendi aralarındaki bağa dair hukuki bir mülahaza, ne de farklı geniş mekânlara mensup ülkelerin bir başka geniş mekândaki ülkeyle ilişkisine dair kapsamlı bir değerlendirme yer alır. Bu konudaki yorumları 1942'de yayınlanan *Kara ve Deniz*'den itibaren, özellikle 1943-1944 sonrası çalışmalarında geliştirilecektir. Söz konusu topos, *Jus Publicum Europaeum*'dur. *Jus Publicum Europaeum*, Avrupa'nın kamu hukuku, Roma hukukundan devşirilmiş, sömürgecilikler çağından devam eden, yani savaş yapma kurallarını, devlet kurallarını, bürokrasisini, Westphalia'dan sonra oluşan devleti, öncesin-

de mutlakî, sonrasında ulus devleti formüle eden bir ifade. Schmitt, Westphalia sonrası siyasî organizasyonu yeniden dönüştüren bir etki alanına *geniş mekân* diyor. Kabaca, 1927'de söylediği şeyi ete ve kemiğe büründürüyor. Ne diyordu? Siyasal kavramı devleti önceler. Siyasal kavramı devleti önceler ama bu siyasal kavramını var eden dost-düşman ayrımının, dostu ve bizi, halkı ve mekânı ihmal etmemizi gerektirmez. Leninist düşman ya da Marksist düşman, Nazi düşman gibi iç düşmanlar bu bağları gevşetmeye çalıştıkça ona yapılacak her türlü müdahaleyi meşru görüyor, devleti yeniden devreye sokuyordu.

Bazen büyük düşünürlerin önermeleri, analizin kendisinden önce gelebiliyor. 1927'de havada kalan şey aslında 1939-42 arasında iki önemli metninde –bir tanesi *Geniş Mekânlar* kitabında,[8] ikincisi de *Kara ve Deniz* kitabında[9]– açıklığa kavuşmuştur; daha sonra, kuğunun son şarkısı gibi, *Yeryüzünün Nomos*'unda[10] bir tür bir çığlığa dönmüştür. Geniş mekân teorisi aslında, siyaset ile devleti bir daha geri gelmeyecek şekilde birbirinden koparma ve günümüz dünyasının siyasetinin geniş mekânlarda koordinasyonu, *nomos* ve *toposu* yeniden biçimlendirme olduğunu düşünmenin siyasetidir. Yani, devlet ve toprağı birbirinden ayırmaktır. *Volk* denen grubu, etnik özelliklerinden ziyade mesela Hollandalıyı Danimarkalıyı Macar'ı bir arada tutabilecek ortak bir değer bulma ve değer biçme hamlesidir. Kuşkusuz bu anarşist ve anarko-federalist bir çerçevede değil de, hiyerarşik ve merkezî bir çerçevede tasarlanan bir teori. Dolayısıyla da, nasıl ki bütün eyaletlerine rağmen Roma'nın merkezi Roma ise,

8 Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, Berlin. Duncker und Humblott, 1941/1998.

9 Carl Schmitt, *Land und Meer*, Leipzig: Reclam Verlag, 1942.

10 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin. Duncker und Humblott, 1950/2009.

Nazi Reich'ının Berlin'i kuşkusuz bu etki alanının merkezi olacaktır. Ama bunu şöyle de anlamak gerekir. Her ne kadar merkeziyetçi düşüncesi devam ediyorsa da merkezî olmayan bir yön hala bulunmaktadır. Mesela farklı halkları bir arada koordine edecek güç nedir? Farklı halkların özerklik fikri nasıl mümkün olacak? O zaman bu özerklik fikri hukukî millet fikrinden uzaklaştırmaz mı? vb. sorulara Roma geleneğinin takipçisi, iyi bir Katolik olarak Carl Schmitt, Avrupa kamu hukuku geleneğinin mutlaka yeniden tesis edilmesi gerektiğini söyler. III. Reich'ın salt Nazi devleti olarak devam edemeyeceğini, 1941'de olmasa bile, konuyla ilgili daha sonraki çalışmalarında formüle etmiştir. Schmitt *Jus Publicum Europaeum* sayesinde gelenekle şimdi arasında bir bütünlük kurmuş, bunu ideolojik olarak meşrulaştıracak bir teori ortaya atmıştır. Konuşmamın başında söylediğim gibi bunun nedeni her Reich'ı aynı zamanda bir *katekon* olarak düşünme ve kurumlaştırma çabasının bir sonucu. Fakat bu esirgeyiciliğin [*katekon*], her esirgeyicilikte olduğu gibi iki yanı var. Bu iki yanından da bahsedip izin verirseniz eğer tartışmamı kapatayım.

Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşleri*'ni mutlaka okumuşsunuzdur. İvan'ın rüyası bölümünü hatırlar mısınız bilmiyorum. *Büyük engizisyoncu.* İvan'ın rüyasında bütün muhafazakâr kuşağı, 1920'lerin, 1930'ların özellikle de Alman muhafazakârlarını, devrimci muhafazakârları derinden etkileyen bir paradoksa da işaret eder. Schmitt'in de böyle bir paradoksu vardır. Çok etkileyici bir bölümüdür *Karamazof Kardeşler*in. Kısaca, rüyada, İsa-Mesih geri döner ve döner dönmez Papa onu tutuklatır ve hapishanede Papa ile İsa arasında şöyle bir diyalog geçer. Mesih der ki, sizleri korumaya ve esirgemeye geldim, zamanlar eski zamanlar olmayacak. Papa der ki; böylesi bir keyfilik olabilir mi... git, belirsiz zamanda geri gel... sen gittikten sonra dünyanın ne hale geldiğini gördün mü? Gitmeyebilirdin. Tercih ettin. İn-

sanlık nerelerden geçti. Kaç masum insan öldü. Kaç bebek arafta kaldı. Geçen zaman zarfında kendimize zar zor bir düzen kurduk. Senin adına çoğu zaman meseller yarattık. Seni, senden bağımsız bir temsil unsuru haline getirdik. Bunun resmini yaptık, edebiyatını yaptık ve nelere mal oldu bize. Şimdi yeniden hiçbir düzen kalmayacak ortada. Üstüne üstlük, senin bir daha gitmeyeceğin, bir daha ne zaman geleceğin, gelecek misin gelmeyecek misin ne olacağın da belli değil, bu konuda da bir açıklık var. Bu kadar serüvenciliği kaldırabilecek bir dünya var mı, düzenden yoksun ve kaotik dünya... Yasa yarattık. Bir kurum yarattık; Kilise. Katolik Kilisesi. Yeni bir düzen kurduk. Şimdi bunu dakika başı böyle dağıtmak... Böyle bir şey yok.

Her esirgeyicinin ve koruyucunun, bir muhafazakâr için bu tür bir ikilemin ne olduğunu anlamak çok kolay. Dostoyevski başta olmak üzere herkesin ilgisini çeken şu husus: Kurumsal ilişki biçimi olmadan ve koruyup kollamadan, esirgemeden oluşa bırakmak, daha Post-yapısalcı bir biçimde söyleyecek olursak, oluşun akışında tekrar ve yenilenme var, oluşun akışında belli dönemeçler, belli trafolar, belli enerji toplama ve yeniden dağıtma merkezleri de var. Peki, bunlar nasıl var? Keyfekeder mi var? Dinler, kurumlar, değerler... Bunların her biri tıpkı yüzyıllar boyuca aynı yerden akan suyun durduğu yerde aşındırdığı yuvalar, yollar gibi insanları da kuran değerler. Kiliseler, tarikatlar, yollar, değerler olmaksızın insanları bir arada tutabilecek ne var? Ne diyordu Nietzsche ve Dostoyevski: Modern dünyada Tanrı öldü, buyurun ne istiyorsanız yapın şimdi. Ne istiyorsanız yapın, Dostoyevski için bu aynı zamanda nihilizm demek. Sonunda geldiği yer, bir bakıma Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ı gibi, *Ecinniler*'de bütün değerden kopmuş insan ilişkileri biçimi vs. Ernst Jünger'in de sınırları ihlal ettirelim dediği şey; tekniğin, inançsızlığın ve değersizliğin alanına doğru akıncı seferleri düzenlemek ve şövalye gibi orada durmak...

Bu tür bir ikilemin kendisi düşünsel gerilimleri bakımından çok değerli. Carl Schmitt, buradan hareketle, bir muhafazakâr olarak diyor ki, her koruyucunun aslında koruyucu mu yoksa yeniliğin önünde engel mi olduğunu görmeye ihtiyacımız var. Ona göre, hem Katolik kilisesi hem de eski devlet kavrayışına ait değerler, 1939'da *Geniş Mekânlâr*'da Reich'e bakarak esirgeyici olmaktan ziyade engelleyici. Karasal değerleri hiçleştiren deniz merkezli uygarlıklar, emperyalist politikalarıyla, tekçi ve evrenselci yeryüzü kavrayışlarıyla, bloklar siyaseti karşısında, buradaki çoğulculuğa oranla esirgeyici olmaktan çok engelleyici. *Kara ve Deniz*'in ana izleği bu ikilik. Bunlar korumuyor aslında, Çin Seddi gibi yeniliğe de, barbar akınına da engel oluyorlar. 1950 tarihinde yayınlanan ama esasen 1943-1944 yıllarında kaleme alınmış, sonradan güncellenen *Yeryüzünün Nomos*'unun iyi bir okuyucusuysanız, tam tersi bir şeyle karşılaşacaksınız. Burada artık Reich kavramı kaybolmuş, yerini iki kutuplu dünyaya bırakmış, soğuk savaş dönemi başlamış, *katekon* ansızın beliriveriyor. Bırakın şeylerin önünde engel olan bir tutucu, bir set olmayı, tam tersine şeylere gerçek değerini veren ortak bir değer, bütün insanlığı koruyan ve esirgeyen bir değer haline gelmiş. Avrupa'yı Avrupa yapan *katekon* yani Kilise, III. Reich'ın önünde bir engel iken, 1950'de *katekon* bu sefer *Jus Publicum Europaeum,* Avrupa kamu hukuku ve Roma hukukunun temeli haline gelmiş, Katolik Kilisesi bunun taşıcı sütunlarından birisi olmuş.

Teknik tarafından ele geçirilmeye –Marksist teknik Sovyetler Birliği, liberal teknik Amerika–, yol, yordam, düşünme, soyutlayıp hayata geçirme, beden ve şey organik birliğinin, *Tekhne*'nin inkâr edilip araçsal akıl tarafından tutsak alınmasına karşı, *katekon* bu kez koruyucu, esirgeyici yanıyla, Roma hukuku, Katolik kilisesi ve ortak ilişki biçimi kurtarıcı bir değer kazanmış.

Ama değişmeyen bir şey var. Artık geniş mekândan kaçış yok. O yüzden de 1950'den itibaren Carl Schmitt yarı üzülerek, yas tutarak her muhafazakâr gerçekçi gibi bu dünyayı böyle kabullenmek gerektiğinden hiç kaçınmayarak, romantiklikten uzak, kurumsalcı hukuk anlayışı çerçevesinde, geleceğin dünyasında iki eğilim tespit eder. Birincisi liberal depolitizasyon üniversalizmi ile komünizmin her değeri yok edici barbar saldırısı. İkincisi, *poliversuim*'u, farklı halklaşma, mekân ve buna ilişkin değerleri, *nomoi*'yi korumak için *poliversuim*'a, bölgelere ihtiyaç olduğu gerçeği. Değişik bölgelere ihtiyaç var ama bu artık ulus devletler olamaz. Liberalizmin depolitize dilinden uzaklaşmak istiyorsanız, Marksist varyantı dâhil olmak üzere ve siyasetin temel değerlerine sahip olmak istiyorsanız, dünyayı belli bölgeler etrafında, etki alanları, havzalar, diller, tarih, coğrafya etrafında düşünmekte fayda var. Ama Carl Schmitt artık savunmacı bir kurumsalcı, onun için Avrupa, o zamanlar, Komünist işgali altındaki Orta Avrupa da dâhil olmak üzere kurumsal bir *katekon*. Neyin *katekon*u? Bu sorunun cevabı tarihsel bağlamı ve kurumsal çerçevesi dâhilinde *Yeryüzünün Nomosu*'nda ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Avrupa nasıl ortaya çıktı? Nasıl bir mekân fikriyle ortaya çıktı? Mekânı nasıl kendi sonunu da getirecek şekilde homojenleştirdi, rasyonalize etti? Devlet mantığı nedir? Fetihler dönemi vs. Ben oraya özellikle girmedim. Konuyu daha az bildiğimiz, hiç bilmediğimiz bu geniş mekânlara doğru yaymak istedim.

Genel olarak söyleyeceğim bunlar. Son olarak geniş mekân yaklaşımı çerçevesinde Türkiye üzerine de birkaç şey söylememe izin verin. Davutoğlu dönemi öncesinde Türk dış politikasının soğuk savaş döneminden kalma bir üslubu, bir dili vardı. Neydi o? Sovyetlere karşı sınır ülkesi olmaktan kaynaklanan teyakkuz hali. O yüzden de jeopolitik denen ne jeo ne politikayla pek ilgisi olmayan, Amerika'nın ve Batı dünyasının, NATO'nun stratejik öncelikleri ve onun diline

bulanmış, içselleştirmiş bir soğuk savaş dili hâkimdi Türkiye'de. Uluslararası ilişkilerin dar bakışı, yani işi diplomasi artı devlet çıkarına indirgeyen ulus devlet mantığı, soğuk savaşla beraber aynı dili ve aynı yolu, yordamı devam ettiriyordu. Basit analiz araçlarıyla soğuk savaş dili üst üste çakıştığında en iyi ihtimalle konstrüktivizm diyebileceğimiz, ne olduğu çok tartışmalı, yarı sosyolojiden devşirme teori ya da realizm denen bizim bildiğimiz basit güç diline ulaşılmaktadır. "Güçlü olan pastada da en büyük payı alır" diyebileceğimiz bir hale gelmiş olan realizm kuşkusuz bundan çok daha derinlikli bir alan, fakat bu sığlıkta ele alınmış ne yazık ki.

Kendi adıma Türkiye'de çok şanslı olduğumuzu düşünüyorum. Dünya, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra parlak dışişleri bakanları görmedi değil. Mesela Sovyet Dışişleri bakanı Andrei Gromiko çok parlaktı, veya İsrail Dışişleri Bakanı Golda Meir da çok parlaktı. Ahmet Davutoğlu, Gromiko ve Meir gibi, entelektüel, ne yaptığını bilen, alana hâkim, farklı bir fikri ve vizyonu olan ama aynı zamanda da suyun başında duran dışişleri bakanlarından bir tanesidir.[11] Bir başkası Kissinger. Biz beğenmeyebiliriz ama çok parlak. Hem diplomat hem entelektüeldir. Schmitt'in öğrencisi olan Leo Strauss'un öğrencisidir. Çok uzun zamandır Kissinger demek,

11 Ekim 2015 notu: Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu'nun entelektüel kabiliyeti ve niteliği konusundaki düşüncelerimi aynen muhafaza etmekle birlikte, 2011 sonrası dönemde, kısmen kendi iradesi dışında kısmen iradi bir biçimde, uygulamak durumunda kaldığı dış politika/politikalar konusunda çok daha eleştirel olduğumu söylemekte yarar var. Söz konusu eleştiriler dışsal ya da Türkiye'deki siyasal zıtlaşmayla doğrudan ilgili olmayıp Davutoğlu dönemini akademik bir perspektiften, kendi ölçütlerine göre değerlendiren içsel bir eleştiridir, bölgesel güç siyasetinin Schmittgil kavrayıştan ve Schmitt'in hatalarından yeni çözümler üretme perspektifinden uzaklaştığı ölçüde benzer savrulmaları bünyesinde taşıdığına dair bir tartışma içermektedir. Bu konuyu daha önce zikrettiğim, gelecek yıl yayınlamayı umduğum kitapta ayrıntılı biçimde ele alıyorum.

neredeyse Amerikan dış politikası demektir aşağı yukarı. Bir başkası Alman Dışişleri bakanı Joschka Fischer'dir. Hem yeşil bir politikacı olma bakımından da ayrı bir değerdir. Fakat bugünkü Avrupa'nın yaşadığı sorunları da düşünürsek, Soğuk Savaş sonrasında Avrupa Birliği'nin yeniden kurucu bir demokratik güç olabileceğini öngören ilk kozmopolit Avrupalı siyasetçi olması bakımından çok değerlidir. Önerdiği bir sürü şey de parlamento, anayasa, federal Avrupa savunusu, hatta çekirdek bir Avrupa fikri, Avrupa'nın adım adım oraya doğru gittiği şeylerdir. Avrupa eğer daha büyüyebilirse, böyle kozmopolit bir politikacının ne tür bir iz bırakabileceğini, geniş bir mekân politikası bakımından, uzun vadede çok daha dikkate değer fikirler ürettiğini görülecektir.

Ahmet Davutoğlu'nun kısaca, *komşularla sıfır sorun* adı altında toplanan fakat derinlik bakımından biraz önce anlattığım 1930'ların sonunda geliştirilen geniş mekânlar teorisine benzeyen bir siyaseti var. Ahmet Davutoğlu ilginç birisi. Alman lisesi mezunu olmasına rağmen Alman kaynaklarını kullanmıyor, İngilizce kaynakları daha çok kullanıyor. Büyük İngiliz coğrafyacı ve jeopolitik düşünürü Mackinder'in, Clausewitz'den sonraki en etkili askeri kitaplardan birisinin yazarı, amiral Mahan'ın izini sürüyor. Mahan'ın kitabı Türkçeye de çevrildi.[12] Deniz gücünün kara gücü karşısında belirleyici üstünlüğü diyebileceğimiz, küresel hegemonyanın hangi askerî araçlarla, hangi politik araçları devşirerek kurulduğu ve mutlaklaştırıldığı üzerine olağanüstü tezleri olan bir amiral Mahan. Onları takip ederek Ahmet Davutoğlu olağanüstü bir şey yarattı: *Stratejik Derinlik* adını verdiği bir yaklaşım. Bu kavrayışın entelektüel özellikleri demin söylediğim teorik çerçevenin araçlarına çok uygundur. Stratejik derinlik siyaseti kendisini ulus devlet sınırlarıyla asla

12 Alfred Thayer Mahan, *Deniz Gücünün Tarih Üzerine Etkisi*, çev: Kerem Fındık, Melahat Fındık, Q Matris Yayınları, 2003.

sınırlamaz. *Stratejik Derinlik*, tarihî ve coğrafî devamlılıkları olan, bölgesel açılım ve mekânsal derinleşme politikasının da kendisidir. Fakat bunu yaparken, belli bir etki alanında, merkez ülke konumunda olmak projesidir. Bu merkez ülke konumunda, sadece ve sadece –dikkat edin– savaş kazanmış askerî bir ülkeden bahsedilmiyor. Ya da salt dini bütünlük ve kültürel hegemonya da kastedilmiyor. Öyle bir merkez ki, iktisadî, siyasî, kültürel, dinî, coğrafî ve tarihsel kendi uzantılarıyla arasında, günün şartlarına uygun olarak yeni bir koordinasyon alanı sağlamaya çalışan bir merkez, bir tür cazibe merkezi. Bu açık ve net bir biçimde bölgesel bir güç modelidir; dünyanın bir *universium* değil, *poliversuim* olduğunu herkese hatırlatan bir etkinlik alanı. Dolayısıyla askerî bir merkez olma politikası asla değil, ekonomik bir sömürü ile hiç alakası yok; kendisi ekonomik ve askerî anlamda güçlü olmak durumunda olan bir merkez, bu ikisi ayrı şeylerdir. Söz konusu merkez, tarihsel özellikleri bakımından, coğrafi etki alanı bakımından, dili bakımından, dini bakımından, bir *poliversuim*, Schmitt'in söylediği manada geniş bir mekândır. Bu geniş mekân, bir kere daha tekrar etmeme izin verin, yeni bir *nomos* kurma çabasının parçasıdır.

Yeni bir nomos: Tarihsel ve mekânsal özellikleriyle birlikte, yeniyi içermeyi gündemine alan bir kurma faaliyeti olduğu için statik değil, dinamik bir nomos. *Nomos* eski Yunanca'da *nomoi*'den geliyor. Üç temel anlamı var. Bir, temellük etmek, iki, dağıtmak, üç, yazılı olan ve olmayan kurallarla beraber düşündüğümüz bir yaşama tarzı. Her üçünü de içeren yeni bir Türkiye düşünüyor Davutoğlu. O yüzden örneğin diyelim ki Suriye, İran, Balkanlar ve başka yerler, Türkiye'nin eski soğuk savaş döneminden kalma dış politikasından farklı olarak, sadece dış politika alanlarını işaret eden bir dış değildir. Schmittyen bir tabirle söyleyecek olursak, geniş mekânlarda nerenin dış nerenin iç olduğunun kriteri eski ulus sınırları değildir. Çünkü siyasal kavramı, devlet kavramını önceleyen

ve tarihsel dost ve düşman, tarihsel varoluş, birlik biçimleri, siyasal birlik biçimleri olduğu için, bu yeni birlik biçimlerinin *nomos*u, bu geniş mekânlar teorisi etrafında yeni bir etki alanı ve yeni bir *katekon* alanıdır. Yani Davutoğlu ve dış politikası etrafında Türkiye yeni bir katekon, yani hem kadim hem de yeni değerleri koruyan ve esirgeyen bir güçtür. Örneğin İslâm dünyasını hep ötekileştiren, Güneye iten, onu istikrarsız hale getiren, antidemokratik, karanlıklar çağının bir parçası olarak gören ve orada kodlayan ilişkiler dizisine hem karşı çıkan, hem de buradaki diziyi dönüştürürken oraya tercüman olmaya çalışan bir *katekon*dur.

Şu anda Avrupa'yla, Avrupa Birliği'yle ilişkiler pek parlak olmadığı için ihmal edildiğini düşündüğüm, az dile getirilen, çok önemli olduğunu belirtmek istediğim bir husus bulunmakta. Aslında Avrupa'nın, Avrupa Birliği'nin, birlik olma iddiası, iddia olarak parlak ama pratik olarak işlemeyen, çalışmayan bir iddiadır. Bu iddianın mantıksal uzanımını tamamlayacak çok önemli bir faktör olması bakımından yeni bir Türk dış politikası çok önemlidir. Çünkü Avrupa'nın bir parçası olarak Türkiye, Avrupa geniş mekânını çoğulculaştıran, çoklaştıran, bütün Güney ülkeleriyle, Ortadoğu coğrafyası ile Avrupa arasında bir tercüman olma özelliğini haizdir.[13] Türk dış politikası, bu çerçevede geniş mekân politikasını önüne koyduğu için de çok anlamlı ve değerli bir iş yapıyor. Son cümlem olsun. *Traduttore traditore.* Çevirmen, ihanet eder Latincede. Çevirmen ihanet eder, çünkü iki dilin olanakları farklı olduğu için yeniden yaratır, o anlamda ihanet eder. Mesela, İslâm dünyasının sorunlarını ya da Gü-

13 Avrupa Birliği'ni benzer bir tercümanlık işleviyle tanımlayan Etienne Balibar'ın çalışmaları bu konudaki düşüncelerimi derinden etkilemiştir. Örneğin bkz. Etienne Balibar., "Europe as Borderland", *Environment and Planning D: Society and Space*, cilt, 27, s. 190-215, 2009.

neyin sorunlarını, genel olarak Batı dünyasına ya da Avrupa'nın Güneyine çevirmeyi düşünün. Yeniden yaratma manasında da, çok aktif ve dinamik bir unsur getiriyor bu bize. O yüzden günümüz dünyasında siyaset, *poliversuim* siyaseti olarak, artık ulus devletler ölçeğinde siyaset değil, bölgeler siyasetidir. Ama her bölge siyaseti, gerçek anlamda bir geniş mekân siyasetine doğru evrildiği sürece, sadece ülkeler arası işbirliği değil, post-nasyonel manada ülkeleri aşan, belli merkezlerde yoğunlaşan bir *katekon* siyaseti olduğu sürece, geleceğin dünyası daha çoğulcu bir dünya olacak, daha demokratik bir dünya olacak. Ben bu yüzden Türk dış politikasını çok heyecan verici buluyorum. Çok heyecan verici buluyorum, çünkü geleceğin dünyasını *katekon*la beraber, geniş mekânlarda ve geniş jeopolitik manada yapılacak bir Schmittyen okumanın, dar uluslararası ilişkiler çerçevesi dışında, bizi zenginleştiren, dünyayı daha demokratik ve hareketli kılan bir özelliği olduğunu düşünüyorum.

Türkiye'nin doğuda ya da bu geniş mekân içerisinde kurmaya çalıştığı, yarattığı bir namus ve Batının Avrupa Birliği bağlamında bir namusu var. Bu iki *nomos* arasındaki ilişki, ilk etapta konuşulması gereken şey belki. Batının kendi namusu ve Doğunun namusu, bu ilişki nasıl bir ilişki, bir çatışma ilişkisi mi bir müzakere ilişkisi mi? Nasıl bir ilişki halini alacağı noktasında sizin görüşünüzü almak isterim ilk olarak.

Onunla bağlantılı bir şey soracağım. *Nomos*lardan ötürü örtüşen otoritelerden bahsettiniz. Ve o örtüşen otoriteler nedeniyle de meydana gelebilecek olan çoğul sadakat problemi bu çerçevede düşündüğünüzde nereye oturuyor?

Birincisi bu *nomos*, eğer aynı zamanda dinamik olarak yeni bir koordinasyonun imkânı üzerine düşünmek ve bunun kuralları üzerine düşünmek ise, belki de *poliversuim*'u bugüne kadarki Doğu ve Batı, Doğu-Batının da iki öznesini, Batı Avrupa, ve Doğu eskiden Osmanlı şimdilerde, bazen Ortadoğu, bazen de Uzak Doğu gibi kategorilere ayırmaktansa, belki yeni baştan bir tercümeyle birlikte sınıflandırabilecek bir *nomos*'u birlikte düşünebiliriz. Mesela bu düşünme Avrupa için bölgeler Avrupa'sı, farklı bölgelerin Avrupa'sı farklı havzaların Avrupa'sı, dolayısıyla Avrupa'yı alt-bölgelere, *Avrupalar* diye ayırma ve düşünmekle mümkün. Bölgemizi ise, farklı bölgeler içinde, yani sıfır sorun politikasını aynı zamanda farklı ivme ve farklı derinleşme çizgileriyle beraber, alt bölgeler arası işbirliği olarak yeniden kurgulama ve bunları birbirine çevirme olarak kurgulayabileceğimiz yeni bir siyasete ihtiyacımız var. Dolayısıyla dilimiz eskidi. Sizi tenzih ederim, sorularımızı sorarkenki kavramlarımız bir yeri kastediyor ve bir referansı var haklısınız. Mesela şu Sarkozy'nin sırf Türkiye'yi AB'ye almamak için uydurduğu ama kendinde çok değerli bir Akdeniz Evi'ni bir arada düşünebilecek bir birlik fikrini, alt bölgesel bir birlik fikrini, geniş bir federasyonu düşünebiliriz. Örneğin bütün tek Tanrılı dinler Akdeniz'de çıktı. Bütün medeniyet burada doğdu Ama bütün kanlı devletler, savaşlar da hep burada. Dolayısıyla örneğin Filistin-İsrail meselesine tercümanlık yapabilecek bir dinamizmle, bir arada yaşamanın ortaklaşmasını daha dinamik bir şekilde bulabilecek bir Akdeniz bölgesi, bir Balkanlar bölgesi, yıllardır hep ayrışmanın merkezi olarak kavranan Balkanlaşmayı aynı zamanda yeni bir laboratuar, bir alt bölge gibi düşünebileceğimiz bir alt-bölge olarak kurgulayabiliriz.[14]

---

14 Burada bir önceki dipnotta zikredilen Balibar'ın makalesini takip ediyorum.

Yani kısaca Batı ve Doğuyu aynı laflarla kodlayıp bu ikisi nasıl bir arada olacak demek yerine, Batının ve Doğunun kendi alt havza ve bölgelerini önce ortaklaştırabilecek alanlar ve bunları yeni bir trafoda birleştirebilecek –tabir-i caizse– bir *nomos* gibi düşünebilir, alt bölgelerde deneysel olarak icat edebilecek bir güç tasarlayabiliriz. Ben bu dinamizm nedeniyle, namusun statikliğinden, namusu da içerecek şekilde *nomos*'un dinamikliğine doğru giderken Türkiye'yi hep katalizör olarak görüyorum. Tam da dediğiniz gibi, Türkiye'nin iki ayağı, mevcut anlamıyla Doğu ve Batının bir tarafında kalmış, fakat iki tarafta durduğu için hep bir cambaz gibi yalpalayan bir portresi var. Bir hamle yapsa düşme ve her tarafı mahvetme ihtimali olan bir yer. O yüzden çok kritik. Ama öte yandan da dinamik olarak baktığımızda, birkaç hamleyle her ikisinin sadece birbirlerine yönelik algısını değil, kendini içten dönüştürebilecek büyük bir dinamizmi barındırıyor bu ülke. O yüzden bölgeselliğin sorunları var. Hem Batı ve Doğu gibi iki büyük geleneği, iki büyük kavram seti varken, hem de buradaki ülke ve sorunları yeni baştan tarif edebilecek yeni bir dinamizmle bölgeselliği buraya monte etmenin hiçbir garantisi yok. Ama en azından işe başlamanın anlamlı bir yolu olduğunu düşünüyorum. Orta Avrupa'yı başka bir alt-bölge olarak düşünüyorum. Kuzey Avrupa'yı başka bir alt-bölge olarak düşünüyorum. Akdeniz, Balkanlar, Kuzey Avrupa. Kuzeyden de kastettiğim Rusya'yla sınırı olan eski sorunlu alt-bölgeler; Polonya, Macaristan, eski Doğu Bloku. İslâm dünyasının içinde körfez bölgesi, bunun kadar dinamik bir alt-bölge İran mesela. İran'la sorunlarını halletmeye çalışan, Karadeniz'le beraber çalışan bir alt-bölge olarak Doğuyu bir havza gibi düşünüyorum. Karadeniz alt-bölgesi, körfez bölgeleri ve kuşkusuz Ortadoğu. Başta Akdeniz'e kıyısı olan Ortadoğu. Bu alt bölgelerin kendine özgü dinamizmleri var. Çok büyük ve bölgesel, çoğulcu bir *nomos*'un, tarihsel olarak birbiriyle iç içe olan

bir *nomos*'un gelişmesini mümkün kılacak şeyler. Osmanlı geçmişiyle günümüzde Türkiye, alakasızmış gibi görünen bölgeleri birbirine bağlayacak, aralarında tercümanlık rolü üstlenecek yegâne güç gibi görünüyor.

Pasifik ayrı bir geniş mekân. Pasifik, Japonya, Çin, Hindistan, tıpkı Latin Amerika, Kuzey Amerika gibi yeni bir *nomos* alanı olarak görünüyor. Afrika ve Avustralya kıtaları başlı başına birer geniş mekân. Demek ki altı ya da yedi tane, böyle büyük blok ya da geniş mekândan söz etmek mümkün. Eski Sovyetler, şimdiki Rusya Federasyonu'nun geniş mekânı da buna eklenebilir.

Demek ki, altı yedi büyük *pluversuim*'un, hem kendi içlerindeki alt-bölge koordinasyonunu sağlamada, hem de birbirleriyle ilişkilerinde, 21. yüzyıl dünyasını şekillendiren geniş mekân siyasetinin araçları olduğu görünüyor. ABD son büyük ulus-devlet formu ve tasavvuru ile böylesi bir *pluversium*'un hem tayin edici aktörü, hem de bir tür tarayıcısı rolünde. Hem dışsal bir istikrar ve denetim öğesi, bir yandan da, nev-i şahsına münhasır müdahil konumu itibarıyla kriz faktörlerinden bir tanesi. Bir de bunun tersi bir yaklaşım var. Bildiğiniz gibi, Amerika ve onun bölgesel müttefikleri, güç bölgeleri ve ilişkileri var. Bir de Çin ve etrafında oluşmaya başlayan pasifik iktisadî birliği gibi oluşumlar var. Fakat bunlar daha iktisadî terimlerle bir *nomos* olmaktan ziyade çıkar ya da devlet mantığıyla bölünmüş güç bölgeleri gibi görünüyor. Amerika-Çin karşıtlığı gibi. Bu hiç de önemsiz değil ve değerli bir şey ama bizim tartıştığımız manada derinliksiz geliyor bana. Yani de facto ve konjonktürel. Bugünden yarına geleceği tartışılabilir. Ama bugün de bir güç olduğu ve bir realite olduğu inkâr edilemeyecek oluşumlar bunlar. Dolayısıyla sizler de farkındasınızdır, uluslararası ilişkilerin dar alanında kalmak yerine, geleceğin küresel, kozmopolit demokratik, bölgesel siyasetinin nasıl olabileceği üzerine

düşünmeye çalışıyorum kendimce. O nedenle Osmanlı geçmişi nedeniyle Türkiye'yi ve şimdiki Davutoğlu politikasını, Cemal Kafadar'ın tabiriyle *İki Cihan Âresinde* tercüme bakımından çok dinamik bir aktör, birbirine yönelik hamlelerini yenileyebilecek bir katalizör olarak görüyorum. Türkiye'nin konjonktürel şanssızlığı, Avrupa'nın ne yazık ki şu anda küçükler tarafından yönetiliyor olması. Küçükler derken Sarkozy-Merkel ikilisini kastediyorum. Oysaki Joschka Fischer ile İspanya başbakanı Zapatero ikilisi etrafında şekillenen bir Avrupa daha başka olabilirdi gibi geliyor bana. Yanlış olabilir de tabi.

Türkiye ulus devlet refleksini aşamıyor bir türlü. Böyle küresel bir siyaseti nasıl yürürlüğe sokacak? Ulus devleti aşan bir federal mantık var, ama *nomos*'un merkezinde duran şey ulus devlet mantığını sürdürüyor. Mesela Kürtler bir federal devlet olarak düşünülebilir mi?

Federalizm de aslında ulus devletin bir parçası, farklı bir formudur. Geniş mekânlarda siyasetin koordinasyonu bakımından, Federalizm de çok eski bir kavram. Bildiğiniz gibi ulus devletin iki biçimi var. Federal ve üniter. Dolayısıyla federalizm, ulus devlet mantığının dışında bir şey değil. Her ne kadar Türkiye'de uzun yıllar biz ulus devletin üniter biçimini esas almış olsak da, bu böyle. Almanya örneğinde olduğu gibi ulus devlet olup aynı zamanda federal bir yapıya sahip olabilirsiniz. İtalya bir başka örnek.

Şu bir gerçek, Kürt meselesinde sahiden ciddi bir problem var. Buradaki problemde Türkiye'nin kendi iç problemleri ve demokratik refleksindeki zaaflar –geçmişte çok daha derindi, şimdi hafifledi ama yinede zaafları var– aynı zamanda bana öyle geliyor ki, Kürtlerin de Irak'la başlayan uluslararası reel güç politikalarının merkezinde yer almasının da

bununla bir ilişkisi var. Yani Türkiye'nin kendine özgü hamleleri, dışarıda rezonans yaratıp birilerinin ayağına basmaya başladıkça, Kürt meselesi oradan da dolanan bir problem olarak duruyor, Türkiye'nin de zayıf karnı olarak duruyor. Bu zayıf karın sırf dışarıdan kışkırtılıyor demek istemiyorum. Ama bu bir zayıf karın ve on yılların problemi, kolay halledilebilecek gibi de durmuyor. Ama bu problemin aynı zamanda Türkiye'nin kendisini aşan bir başka ayağı var, onu da dikkate almak gerekir diye düşünüyorum kendi adıma. Bu ayağın da büyük güçler dengesiyle ilişkisi olduğu gibi Türkiye'nin aynı zamanda reel güç mücadelelerinin bir parçası olan bir devlet olması itibarıyla, konjonktürel politikaların da bir yansıması olduğunu söylemeye çalışıyorum. Bundan sonra da artacaktır bu. Kürt meselesinin şiddeti ve başka şeyler artacaktır. Rezonans, direnç vs. artacaktır. Bunun etkisi, baş etmedeki araçlarının eksikliği ölçüsünde artacaktır. Siyaset dost-düşman sanatıysa ikinci bir özelliği daha var. Siyaset, karşı tarafın ittifaklarında minimum bir ihtilaf görsen bile abartarak onları ayırmaya çalışma, kendi arandaki derin ayrılıkları ise karşı tarafa hiç göstermeyecek şekilde sürekli olarak birmişsin gibi davranma sanatıdır. Yani kendi arandaki büyük ihtilafları örtmek için çaba sarf etme, karşı tarafın da olası ayrılmalarını abartma işidir bir anlamda Schmittgil siyaset. Türkiye'de tam tersi oluyor. Mesela BDP[15] ile PKK arasındaki en ufak bir ayrılığı bile abartarak büyük gösterme politikası olması gerekirken, ne yazık ki Türkiye'de siyaset ikisini aynı köşeye iterek ne yapmak istiyor anlaşılır gibi değil örneğin demokratik siyaset açısından.

15 Ekim 2015 notu: Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) 2008 yılında kuruldu. 11 Temmuz 2014 tarihinde ismini Demokratik Bölgeler Partisi olarak değiştirdi.

Jeopolitikten bahsetmişken, sadece devletin değil, aynı zamanda halkın ve entelektüellerin de jeopolitika ve mekân konusunda eğitilmesi gereklidir. Fakat televizyona çıkıp Kürt meselesini tartışan insanların, Kürt meselesine bakışı sizin perspektifinizden çok uzak. Burada verilen tepki milliyetçi, devletçi bir refleks. Eğer siz geniş bir alan kurmaya çalışıyorsanız burayı da engellemek isteyenler olabilir. Ve Kürt meselesi bir yönüyle de, dış güçlerin kullandığı bir öğeye dönüştü aslında. Bu anlamda televizyonda çıkıp konuşan entelektüeller çok belli bir perspektiften bakıyor ve mekânı çok ulus devletçi bağlamda algılıyorlar.

Buna çok somut bir şey söyleyebiliriz. Sizin dediğinize katılıyorum. Fakat Türkiye'de devlet politikası Kürt meselesine geldiğinde çöküyor ama içteki problemi bir yana bırakıp, Kuzey Irak'ta ne yapmaya çalışıyor diye düşündüğünüzde dediğinize yakın şeyler yapmaya çalışıyor. Çok uzun süre yalpaladıktan sonra, Kuzey Irak'ın imarının Türkiye'nin yararına olduğunu idrak edip, farkındaysanız bölgeye inanılmaz yatırımlar yapıyor. Gürcistan gibi orayı da bir tür nötralize etmeye gayret ediyor. Başarılı başarısız ama çalışıyor. Daha somut olarak örnekler verebiliriz. Ama iç siyasette Kürtlerle ilgili bir problem var, bu çok açık. Bunu halledememe gibi bir problem de var. Fakat Türkiye iç siyasetindeki demokratikleşme hamlelerinin, sadece Ak Parti'yle değil, genel siyasal kültürle de bir problemi olduğunu görmek önemlidir. Bu açılım diye başlayan sürecin arkası gelebilirdi. Ama öyle bir tazyik, birkaç hatadan öyle bir infial oldu ki, geri adım atmak zorunda kaldılar. Mesela şimdi hepimizin karamsarlığı, bu iş yine olmayacak galiba gibi bir duyguyu taşımakla beraber, BDP'nin Ekim'de parlamentoya dönüyor olmasını ben kendi adıma çok önemsiyorum. BDP'nin tam tersine üstüne titrenerek korunması gerektiğini, bırakın aynı fasit

daireye sokulmayı, tam tersine muhatap olarak kabul edilmesi gerektiğini ve orada da her şeye rağmen arabuluculuk, bir çevirmenlik rolünün BDP'ye verilmesi gerektiğini kendi adıma düşünüyorum. Çünkü tersi kâbus gibi, 90'lara dönüş Türkiye'nin kendi iddiaları bakımından da, demin konuştuğumuz geniş mekân bakımında da fecaat demektir bence.

Benim bu noktada soracağım şey, ilk başa dönerek yaptığımız sınır kavramı üzerine sormak istiyorum. Sınır-hat ayrımında bir ayrım, *border-frontier* ayrımı gibi bir ayrım mı kastediyorsunuz?

Hayır.

Bunu biraz açar mısınız? Çünkü benim için önemli bir ayrım. Schmittyen anlamda, *border* anlamındaki bir sınır kavramından hareketle mi yoksa *frontier* anlamındaki bir *hat* ya da *march emperyal*, *lines*, *frontier* gibi sınırın beş altı çeşit varyasyonlarından birini mi kastediyorsunuz? Bunu bir açıklığa kavuşturursak, ardından bazı sorularım olacak.

İngilizce ve Fransızcadaki zenginlik Almancada yok. Ama Almancada *Linie*'yle *Grenze* arasında bir fark var. *Border* ile *Grenze* aşağı yukarı aynı şey. Legal olarak ülkeleri birbirinden ayıran sınırlar. Hat ise tam *frontier*'e uygun düşüyor. *Lines* doğal uzantıları içeren bir hat üzerinde, dil, coğrafya, tanıdıklık, o yüzden de aralarındaki farkın sadece coğrafi ya da hukuki ayrımlarla değil, düşünsel devamlılıklarla ilgili olduğu, ayrım değil, tamamlamayla ilgili olduğu şeyler. Şöyle diyebilir miyiz? Siyasî ve hukukî sınırlar ayırır, felsefî ve kültürel sınırlar ise tamamlar. Ayrımları silikleştirir ya da ayrıma değil bütüne işaret eder. Şöyle diyelim, köprü bir yerden baktığınızda ayırır, öbür yerden baktığınızda tamamlar. *Frontier* da ya da *lines* de burada *Linie* de *hat* da, çizginin, düşüncenin, dilin, ortaklığın, *nomos*'un *Grenze* ya da *Bor-*

der'ın da geniş mekânda en uç doğal sınırlarını gösterir. Her *nomos*, aynı zamanda siyasî bir organizasyon olduğu için, her *nomos* aynı zamanda bir düzene ihtiyaç duyar. Bu düzen mutlaka ve mutlaka sınırları çekmeyi de gerektirir, *border* manasında, hukuki siyasal sınırları, normatif sınırları. Ama bu sınırların ucunu tayin edecek şey ne devlettir ne hukuktur. Bunu tayin edecek olan şey, göçebe ya da göçmendir. Kaçak göçmendir bazen. Sınırları ihlal eder.

Biliyorsunuz Türk Hava Yolları artık Batum'a iniyor. Artvin'e gitmiyor. Yer hizmetleri oradan gidip alıyor yolcuyu. Batum başka bir ülkenin sınırı. Neşe Özgen'in çalışmaları bize şunu gösteriyor.[16] Barış zamanında Türkiye'nin sınırları 50 km kadar esniyor. Kaçaklar, görünüp de görünmeyenler, birbirinden alışveriş yapanlar, sahiden orada yaşayanlar, mevsimlik işçiler vb. Savaş dönemleri daralıyor. Dolayısıyla sınırlar esasında hep esnek. Ama daha felsefî manada söyleyecek olursak, sınırlar ihlal edilmek üzere var, yasaklar gibi. Yasa-yasak ilişkisinde olduğu gibi. Her sınır ve yasak ihlal edilmek üzere vardır; ihlal edildiği sürece kendini test ediyor aslında bir bakıma. O yüzden de her *sınır*, ihlal edebilecek özne, kişi ya da gruplar tarafından, bunlar göçmenler, farklı kültürler, etnik gruplar olabilir, bunlar tarafından aslında çiziliyor ya da sınırlandırılıyor. Bu anlamda şunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz: *Frontier* sınırı ihlal ederken, yüzümüzü döndüğümüz cephe aynı zamanda hareket ettiğimiz yön, hudut ama bizi hareket ettirten şey değil. Heideggeryen bir tabirle söyleyecek olursak, hat ya da sınır dünyanın içindedir, dünya değildir. İçindedir, çünkü sınır, yüzümüzü döndüğümüz cephedir. Ama bizi hareket ettirten, ivmelendiren şey değildir. Bizi hareket ettirten şey geniş mekânlarda, geleneksel olarak dindir, değerlerdir, ideolojidir, ya da bazen

16 Neşe Özgen, "Sınırın İktisadi Antropolojisi: Suriye ve Irak Sınırlarında İki Kasaba" *Türkiye'de Antropoloji*, Epsilon Yayınları, 2005.

de göçmenlerde olduğu gibi iyi bir hayat gailesidir. Olabilir, zamana ve zemine göre değişebilir.

Orada *nomos*'un sınırlarını soracaktım. *Nomus*'un özünün sınırlarını. Siyasalı bu anlamda düzen kurma olarak tanımladınız. Peki, düzen kurmayı zaman ve mekânda süreklilikler kurmak olarak da tanımlarsak, zaman burada nereye oturuyor?

Zaman tabi çok önemli bir şey. Modern zamanlarda, piyasalar yoluyla, sermaye yoluyla, meta değişimini denkleştirme yoluyla zamanı tek örnekleştiren şeyle, siyaseti tek örnekleştiren şey aynı. Dolayısıyla buna karşı direnme biçimleri de aynı. Her *poliversuim* hamlesi zamanı tek örnekleştiren moderniteye karşı bir hamleyle cevap vermek istiyor. Sermayenin zaman anlayışına karşı, mekân deneyimiyle kazanılmış yeni bir zaman anlayışı getirmek istiyor. Döngüsel zamana geri dönmek istiyor. Ama neyin döngüsü bu? Tek Tanrılı dinlerin zaman anlayışında ya da paganların zaman anlayışındakine benzer bir şekilde etki alanı içindeki tecrübenin zamanına geri dönme. Ve bunu yapabilmek için ne yapıyor? Sınır dediği şeyi, siyasî iktidarın etki alanını genişletebilecek bir tahayyül gücü, bir proje, bir tasarım olarak anlıyor.

Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu uzun zamandır bunun peşinde. Mesela, *Stratejik Derinlik*'ten de önce, 1998 yılında *Perceptions* dergisinde yazdığı yazıdan beri böyle.[17] Çok uzun zamandan beri bu stratejik derinlik etrafında bir etki alanı yaratan ve bu etki alanının merkezinde yer alarak, yeni bir *nomos* yaratmak isteyen bir ülke, bir Türkiye tahayyül ediyor. Söz konusu politika neo-Osmanlıcılık değil, çünkü bundan farklı olarak Avrupa'yla bugüne kadar geldiğimiz

17 Ahmet Davutoğlu, *The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis)Order*, Perceptions: Journal of International Affairs, vol. II no. 4, 1998.

yere dair ahde vefayı kesinlikle dikkate alan, yani Avrupa Birliği tam üyeliği hedefini hiç ihmal etmeyen, bu yüzden de neo-Osmanlıcılıktan farklı olarak, yeni zamanların içinde yer almayı da ihmal etmeyen bir yaklaşıma sahip. Ama sizin sorunuza dönecek olursak, modernliğin ve modern zamanların tek örnekleştirici zaman anlayışına ve sermayenin anlayışına da kapılmamaya gayret eden bir tahayyül. Benjamin, tek örnekleştirilmiş bir zaman yerine, döngüselleştirilmiş, *poliversium*lar içerisinde, hiçbiri diğerine hiyerarşik olarak öncelik ya da üstünlük taşımayan içrek zamanlara bir geri dönüşü tahayyül etmişti. Bu içrek zaman nedir? *Nomos*'un etki altına aldığı coğrafî, kültürel, siyasî, iktisadî sınırlar içerisinde yeni tecrübelere ve yeni bir hareket alanına izin veren bir zaman ve mekân anlayışı.

Şöyle bir örnek vereyim. Yunanistan'da doğdunuz, tatil için diyelim ki bir ay İngiltere'ye gittiniz. Birine âşık oldunuz. Türk iseniz bir ay sonra kaçak duruma geçmek istemiyorsanız, çıkacaksınız oradan. Ama Yunanlıysanız kalabilirsiniz. Farklı kültürlerin, dinlerin, mezheplerin, dillerin aynı hukuk ve aynı etki sahası içerisinde, bir arada yaşadığı, ama hiçbirinin birbirini dışlamadan yatay olarak ve heterojen olarak bulunma ve saçılma etkisinin olduğu bir yerde yaşamak güzel olmalı. Biz tahayyül edemiyoruz ama güzel olmalı.

Benzer bir şekilde burada bu kadar dil varken, Ermenice, Süryanice, Kürtçe, Rusça, Gürcüce, Arapça gibi kendi aramızda bir sürü dille yaşıyoruz ve başka dillerle de etkileşim halindeyiz. Bulgarca falan öğrenememiş ve bu coğrafyalarda bugüne kadar gezememiş biri, şimdi artık pasaportla vizesiz gezme hakkı da kazandı, ne kadar önemli bir şey bunun farkında mıyız? Kendi gençliğimden biliyorum, yurt dışı deyince bir tekAvrupa'yı anlıyorduk, Avrupa deyince de, Bulgaristan değil sadece Batı Avrupa ve Amerika aklımıza geliyordu. Buyurun bu gün Gürcistan'a elinizde pasaportla, Suriye'ye

kimlik kartıyla gidebiliyorsunuz. Bu ne büyük nimet. Uzun süreli kalabilme şansı var altı aya kadar. Bu aynı zamanda daha sonra gelecek olan, habercisi olduğu şeyler bakımından daha da heyecan verici. Geniş mekânlar derken, bunun teorisi derken, Heidegger, Jünger vs. den bahsederken soyut meseleler gibi geliyor ama bir yandan baktığınızda da çok somut. Gürcistan'dan Bulgaristan'a kadar şimdilik sınırlı süreli dolaşım hakkı. Şimdi Rusya'yla da benzer bir antlaşma yapıldı değil mi? Gidip vizesiz altı aya kadar kalma. Ukrayna'da da geçerli. Bir ülkeye vizesiz girmek ve istediğin zaman çıkmak ne büyük bir nimet. Kısaca, geniş mekânlar ve geniş mekânların siyaseti, halkları, ülkeleri, dilleri bir araya getiriyor ve bunun ilk sinyaller geliyor. Biz sinyalleri okumayı bilmiyoruz.

Bu noktada bir şey soracağım. Geniş mekânların kurucu unsurları olarak normatif unsurlardan üç tanesini not aldım ama bunlar ne kadar bahsettiniz şeylere karşılık gelir bilmiyorum. Birincisi, ahde vefa dediniz; ikincisi, güç kullanımının sınırlandırılması ve silahsızlanma; son olarak, egemenliğe saygı dediniz. Egemenliğe saygı derken özellikle dilleri öğrenme ve kültürel egemenlik veya siyasal egemenlik anlamında mı kullanıyorsunuz?

Tersten başlayalım. Geniş mekânlar, Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik*'te belirttiği gibi, jeopolitik açıdan baktığımızda dil, din, değer bakımından küçük nüanslarla ortak bir tarihsel etki alanına işaret eder. Siyasetin kurulu unsurları hâlâ homojen değerler ya, dil artık homojen, mezheplere baktığımızda sadece din bile belki sadece homojen bir alan oluşturmayabilir. Ama tarihsellik ve değerler bakımından buna dinler de dâhil olmak üzere, ancak ortak bir etki alanının üzerinde yükselen bir gücün tasarlayabileceği bir şey geniş mekân. Fakat bu kudret, ne salt askeri gücünden geli-

yor ne de ekonomik gücünden geliyor; ne tek başına kültürel ve başka bir kaynaktan –başka derken değerleri, filozofları, düşüncesi– besleniyor. Kuşkusuz bunların bir alaşımıyla, bugüne kadar biriktirdiği vasıf ve yetiştirdiği insan gücü, seferber edebildiği kaynaklardan geliyor. Örneğin Avrupa Birliği'nin adı konmamış kalbi Almanya sadece iktisadî bakımdan değil, siyasî, kültürel, entelektüel düzeyi, hukuk sistemi ve temel hakları gözeten mahkemeleriyle de merkez bir ülke konumunda. Yine de, adı konmamış gücünden ötürü, Almanya eşittir Avrupa Birliği diyemeyiz. Avrupa Birliği'ndeki diğerlerinin özgürlüklerini de dikkate almamak imkânsız. Her geniş mekân, böyle bir etki merkezi etrafında odaklanmış, kuşkusuz özerk ve onun bir parçası olan eski ulusal devletler, yeni ülkeler ya da bölgelerden ve alt-bölgelerden ibaret oluyor. Geleceğin 21. yüzyılın siyasal ve mekânsal düzenlemesi bizi buraya götürüyor. Bu Schmittgil dille anlaşılabilir demek istiyorum.

Bugüne kadar bize anlatılanın zıddı bir şeyi dile getirmeyi istiyorum. Demokrasi başlığı altında, ya soğuk savaş diliyle tarihin sonunu ilan eden liberal bir *tekhne*'ye ya da soğuk savaştan sonra tek süper gücün dili ve yahut da şimdiki bölgesel güç dili ve jargonundan mürekkep dar bir okumaya maruz kalınıyor. 1990'ların başında tek süper güç ABD iken, bu aralar Amerika her bölgede işbirliği ve rekabet ölçüsünde, Hindistan, Brezilya, Rusya, Çin gibi ara güçlerle yeni bir denge kurmuş durumda. Bahsettiğimiz dile göre, Türkiye de böyle olmaya çalışıyor. Ben bunu kabul etmiyorum. 21. yüzyılın siyasal gelişmelerini açıklamada, bu geleneksel uluslararası strateji dilinin hiç yetmediğini, çünkü bunun sadece güç politikasının ve hiyerarşinin dili olduğunu, geleceğin geniş mekânlar demokrasisini açıklama ve kavramsallaştırmada bu kısırlığın yetmediğini düşündüğümü söylüyorum. Katılırsınız ya da katılmazsınız ama ben bunu kavramlaştırmaya çalışıyorum.

Großraum, geniş mekân siyaseti hem sizin anlatımınızdan hem bizim yaptığımız okumalardan ve tartışmalardan anladığım kadarıyla aslında üç temel unsura dayanıyor. Bir tanesi, anlattığınız nüansları içerisinde bir *hegemon*. İkincisi geniş mekân, son olarak da bir siyasal fikir, bir hukuk, bir vizyon. Aslında bu tür bir okuma, Davutoğlu dönemi Türk dış siyasetiyle yapılan eleştirileri ve ilgili literatürde de çok fazla üzerinde durulan bir konuyla ilgili meselemizi bir miktar çözebilir gibi geliyor bana. Analizlerde Medeniyetçi söylem diye adlandırılan Davutoğlu'nun dış politikası sık sık eleştirilmiştir. Ya doğrudan bir eleştirinin unsuru olarak gündeme getirilmiştir ya da istifham olarak kullanılmıştır.

Kültüralist, medeniyetçi bir yaklaşım olarak eleştiriliyor. Fakat diğer taraftan baktığımızda da stratejik derinlik, daha çok jeopolitik bir iskelet üzerinde oturmuştur aslında. Geniş mekânlar siyasetinin içerisinde hem jeopolitik var hem de geniş mekânların bir ufuk ve bir fikir etrafında örgütlemesi var. Aslında, medeniyetçi söylem ya da İslâm medeniyetine yapılan atıflar bu geniş mekân siyasetinin fikir unsurunu oluşturuyor. Bu açıdan baktığımızda, Schmittyen çerçeve Türkiye'yi ve yakın dönem Türk siyasetini anlamak bakımından bir çerçeve sunuyor bize. Fakat Türkiye örneğin bu Schmitt'in çerçevesini aşan sanki bazı çelişkiler ve sorunlar da barındırıyor. Çünkü Kürt meselesi veya Ermeni meselesine baktığımızda, görebildiğim kadarıyla Schmitt'te nomos kendi iç çelişkilerinden, gerilimlerinden bağımsız bir alan inşa etmiyor. Onları koordine ediyor, onları esirgiyor ya da sınırlandırıyor. Fakat Schmitt bu geniş mekânlarla ilgili söylediği

şeyde geniş mekânlar arasında en az dört tür tavassut yani *mediation* vardır. İlki, hegemonlar arasında, ikincisi hegemonla, *volk* [halk] düzeyindeki entiteler arasında, üçüncüsü o folk düzeyindeki entiteler arasında, ve son olarak da, hegemonla folk arasındaki dört tür tavassuttan bahsediyor. Siz Türkiye'nin güneyle olan ilişkisi ve onun güneyin dertlerini Avrupa'ya tercüme etmesi deyince, hemen o *mediation*, o tavassut fikri aklıma geldi. Bu itibarla da uyuyor. Fakat Türkiye aynı zamanda o Avrupa geniş mekânına üyelik süreci yaşayan bir hegemon namzedi. Schmitt'in çerçevesinde böyle bir şey yok zannediyorum. Türkiye Schmitt'in çerçevesini de zorlayan bir çelişkiler dünyası aslında. Çünkü Schmitt'te, bütün o nüanslarına, çoklu ilişkilere rağmen hegemonun yeri ve neyi tevarüs ettiği biraz daha belli. Tevarüs edilmişlikler üzerine kurulu bir namustan söz ediyoruz zaten. Türkiye örneğinde ise bu aynı zamanda oraya da uzanmış, oranın bir parçası olma dinamiği de var. Bu itibarla Türkiye'nin zannediyorum Schmittyen çerçeveyi de zorlayan unsurları ve bu açıdan belki yeni teorileştirmelere de açılabilecek bir yönü var zannediyorum. Bu tabi sizin kişisel fikrî serüveninizle ilgili. Kitabınızda, yanlış söylüyorsam bağışlayın ama biraz daha geniş mekân ve *poliverse*'ten çok Türkiye'nin Avrupa Birliği perspektifi ve o *nomosa* dâhil olma iradesinin, artık büyük ölçüde kararlaştırılmış bir şey olduğunu düşünerek yazmışsınız gibi geldi bana. Ama şu an bulunduğunuz noktada biraz daha değişmiş bu perspektif.

Kuşkusuz. Çok şey değişti. Ben o kitabı 1999'da yazmıştım. Bu konuştuğumuz konuların çözmemiz gereken problemleri zenginleştiren somut bir çerçeve olarak geniş mekânlar te-

orisinin alanına girmesi, kendi kişisel serüvenimde son beş altı yılda oldu Ben her zaman Schmittgil düşünce içerisinde kaldım ama belki daha solda bir Schmittçilikten şimdi artık sol mu bilmiyorum ama daha 21. Yüzyılda geçerli addedilebilecek demokrat bir Schmittçiliğe doğru gidiyorum. Sağ Schmitt demek çok tehlikeli. Sağ Schmittçilik yerine muhafazakâr bir anarşizmi tercih ederdim. Şundan dolayı; sağ Schmittçilerin çok büyük bir bölümü, mesela Almanya'da Merkel'de olduğu gibi Schmitt'i geniş mekânlarda değil de daha devletçi yanıyla bilenlerdir. O yüzden de geleceğin dünyasını hayal etmede kavram yaratıcılığı Schmitt'te hiç olmadığı kadar kör ve sığ, sağ Schmittçi kanatta. Onlarla özdeşleşmek hiç hoşuma gitmeyeceğinden dolayı bu tanımı istemem, yoksa muhafazakâr bir Schmittçilik hoşuma giderdi.

Fakat sizin söylediğiniz şeye bir şey eklememe izin verin. Bir yüzyıl önce, aşağı yukarı 1900'leri dönerken, Türkiye nüfusunun üçte biri gayrimüslimdi. Bu üçte birlik gayrimüslim nüfus değişik yerlerde, değişik bölgelerde, bizlerle, Osmanlı İslâm dünyasıyla iç içe yaşadılar. Bugün güneyde ya da başka yerlerde Rum evlerinden tutun da şimdi hayıflandığımız Ermeni komşularımıza kadar gelen izleri, onlardan bilmesek de devraldığımız deyişleri, iş yapma biçimlerini –mesela Ermeni taş ustalarından ve onların yetiştirdiği sonraki bizim Türk ustalardan öğrendiğimiz biçimleri– bu topraklar istese de istemese barındırıyor. Bu topraklar Batı'nın hem başladığı yer hem Batı fikrinin –Avrupa'yı kastediyorum– muğlâklaştığı yer. Yani Avrupa'nın hiçbir zaman bitmeyeceğini gösteren, kendini komik duruma düşürdüğü yer. Avrupa fiilen kendini hep ötekiyle beraber tanımladı, ayrıştırmaya çalıştı. Öteki dediği şey Türk; başından beri öyle. Ama onun dışında kendini muğlâklaştırdığı yer de burası. Güney Kıbrıslıları Avrupa'nın doğal ve Yunanlıları uzantısı olarak kabul ediliyor ama yan yana koysak yemek yeme, oturma bi-

çimlerinden tutanda, bir şeye sinirlenme biçimlerine kadar Türk mü Yunanlı mı olduğunu çoğumuzun anlayamayacağı kadar muğlâktır. Coğrafî olarak ve kültürel olarak, insanî olarak ve toplum olarak baktığımızda hem Avrupa'nın sınırlarını muğlâklaştıran hem de Avrupa üzerine konuşulan ve sözüm ona kriter olarak tarif edilen her şeyi hiçleştiren iyi bir örnek Türkiye. Türkiye yavaş yavaş unutmaya başladık ama biz istesek de istemesek de, doğal olarak et ve tırnak gibi birbirimizin içine geçtiğimiz yer. Her şey bir yana, 1876'da bir anayasa yaptık, Kanun-i Esasi. Şimdi çoğumuz unuttuk ama Gülhane Hattı Hümayun'u, 1789'dan sonra ilk defa vatandaşlık hakları ve tarifini içeren, dolayısıyla bireyleri hak ve inancına göre, bağlı bulunduğu etnik gruba göre, bizim bugün üst kimlik ve üst çatı dediğimiz şekilde ilk formülasyonunu ortaya koyuyordu. Beğenelim veya beğenmeyelim, meşveretten parlamentoculuğa kadar dilimiz ve kavramlarımızın çok büyük bir bölümü, Yeni-Osmanlılardan bugüne Avrupa'nın tarihiyle beraber iç içe gelişmiştir.

Parlamentarizmin Krizi'nde ve *Anayasa Öğretisi*'nde Schmitt, Türkler devlet olmak konusunda en doğrusunu yapanlar oldular diyor. Ama yanlış bir örnekte, mübadele için söylüyor bunu. Çünkü ona göre Almancada olduğu gibi her "volk", etnik bir gruptur. Dolayısıyla egemenliği bu etnik grupla özdeşleştirmekten daha doğal ne olabilir ki. Bu örnek, modern egemenliğin bir parçası olarak, Avrupa egemenliğinin bir parçası olarak verdiği örneklerden bir tanesi. Kötü bir örnek olarak veriyor, üstüne üstlük bunu başka bir şeyi anlatmak için örnek veriyor.

Demem odur ki, bizler buradan baktığımızda hiçbir zaman şunu unutmayalım: Kendimizi bu topraklardaki eski kozmopolit çoğulculuğun mirasçısı olarak görüyoruz. Annemizden, babamızdan aldığımız insiyaki özelliklerle bile bu böyle devam ediyor. Egeli olarak, İç Anadolulu olarak, Kara-

deniz ve Doğu Anadolulu olarak devam ediyor. O yüzden de biz, Avrupa'nın hep kendisi hakkında söylediği bütün kendi sözünü yanlışlayan çözücü olarak, onun deşarjı olarak buradayız ve iyi ki de böyleyiz.

Kipling'in Ruslar için bir sözü vardır, belki karşılaşmışsınızdır. Mealen şöyle: Rus anormal bir mahlûktur, kendini Batılıların en Doğulusu olarak görmek yerine Doğuluların en Batılısı olarak görmeyi başardığı zaman normalleşecektir.

Bizim de benzer bir durumumuz var. Doğru.

Türkiye ile Avrupa Birliği arasında bahsedilen çelişkileri içeren ilişkide Avrupa Birliği'ni Türkiye'nin mesihi olarak konumlandırmak mümkün olabilir mi diye soracağım.

Dertlerine deva öyle mi?

Yok. Avrupa Birliği bir sembol haline gelmiş, onun ötesindeki bir takım uzantıları Türkiye'ye aksetmiş, ondan ilham alınarak bazı kurumlar inşa edilmiş ancak kendisinin bugün geldiği noktada, eriştiği statik biçimde bugün Türkiye'nin o gerçekten arıyor olduğu Avrupa'nın daha farklı bir konumda olması anlamında bunu söylüyorum. Yani o bizim Avrupa'nın ulaşabileceği, üretebileceği bir *nomos*'u düşünmekle birlikte bugün içerisinde sıkışıp kalmış olduğu mevcut *nomos*'u göz önünde bulundursak, Türkiye bugün atılımını gerçekleştirdiği *nomos*'unu ve geniş mekân siyasetini düşündüğümüzde, bugün Pavlus'un geliştirdiği, kurumsallaştırdığı, sembolize ettiği bir dinin orada inşa edici bir rol oynadıktan sonra artık gerçekliğiyle arasına bir mesafe girmiş olma durumu gibi bir durumla

karşı karşıyayız. Katılır mısınız buna? Yani bugün Türkiye Avrupa Birliği ülkesi olsaydı bugün yapabildiklerini yapabilir miydi?

Bir tür hipotetik bir şey, olsaydı nasıl olurdu tarzında. Avrupa Birliği'nin, siyasal bir birlik olarak yeni bir *nomos* olduğu, yani ulusları aşan, post-nasyonel, yeni bir siyasal imgeye dayandığı vakıa. Doğru. Dolayısıyla ötekileştirmeden ama bir devlet olma haline de gelmeden varlığını sürdürüyor. Şimdiki yönetim şeklinin üçlü sütununu düşünün: Hükümetlerarası konferanslar, Avrupa bürokrasisi, Avrupa parlamentosu. Bu üçlü birlik, sürekli olarak genişleyen ve derinleşen ama bazen bunlar arasında da yalpalayan bir yapı. Ama sınırlarını ve devletleşme sürecini hiçbir zaman önüne koymayan bu hali çok davetkâr, dolayısıyla da her türlü demokratik nomos için de en azından ilham veren bir oluşum. Nitekim Türkiye de ne diyordu? Kardeşim biz bunu gerekirse, Kopenhag yerine Ankara kriteri yaparız, kendi yolumuzdan gideriz. Mesele üye olmak değil. Mesele demokratik olmak diyordu değil mi?

Sorun şuradan geliyor: Bu karar alma sürecinin bir parçası olduğunuzda etkileme gücünün yeni bir sürtünmeyle karşı karşıya kalacağı, yani Türkiye üye olduğunda Avrupa'nın eski Avrupa, bu haliyle Avrupa olmayacağı, kendi vaatlerini dolayısıyla kendi vaatleriyle yüzleşme ve sahiden çarpışarak derinleşme ihtimaliyle karşı karşıya kalacağı bir gerçek. Avrupalıların bununla yüzleşmeye şimdilik mecalleri yok. Çünkü her şey bir kenara, din faktörü çok kritik ve çok önemli. Öyle değilmiş gibi yapsalar da, hakikatte öyle. Fakat daha da önemli bir şey var. Almanya ve Fransa'nın 29 tane oyu var, Polonya'nın 27 tane oyu var. Türkiye, temsil kapasitesi bakımından 29 oyla beraber gelecek bir ülke. Her kararın çoğunluk kararıyla alınmak durumunda kaldığı bir birlik biçiminde; yeni koalisyonlar, yeni pazarlıklar, yeni ortaklık-

larda müzakere edilebilecek. Bu andan itibaren bambaşka bir görüşle gelen ve kendine ortak bulma ihtimali olan ve ciddi görüş farklılıkları olan bir ülkeyle ne yapabileceklerini bilemiyorlar. Dolayısıyla onunla karşılaşsa kendi vaatleriyle karşılaşma problemi olacak Avrupa'nın.

Türkiye de Avrupa Birliği'yle beraber davrandığında, bazı noktalarda bugünkü tahayyülünü değiştirmek zorunda kalacaktır. Çünkü Avrupa farklı viteslerle çalışan, farklı hız ve bütünleşmelerle çalışan bir Avrupa'dır. Örneğin Avrupa'da değişik bölgelerin de, birlikte doğrudan kendi ülkesini aşan, onu bypass eden ilişki kurma biçimleri var. Sivil toplumun, şirketlerin, bölgelerin, belediyelerin; kaynak alma, kaynak bulma, iç siyasetteki bakışı ve kaynakları dağıtma biçimi değişecek örneğin. Dolayısıyla hipotetik olarak değişecek olan sadece biz üye olduğumuzda Avrupa'nın yüzleşme ihtimali değil. Türkiye Avrupa'ya üye olduğunda Türkiye'deki siyaset yapma biçiminin de kendini sorgulayacağı yeni dinamikler ortaya çıkacak. Artı, böyle bir *nomos*un, böyle bir geniş mekânın parçası olduğunuzda sadece haklar değil, sorumluluklarınız da sizi bağlayacak. Üçüncü ülkelerle ilişkiler bakımından vs. Türkiye de bugün olduğu gibi bazı keskinliklerinden, bazı çıkışlarından feragat etmek zorunda kalacak gibi görünüyor. Dolayısıyla denklem çok boyutlu ve çok bilinmeyenli. O yüzden de bazen olmak mı daha iyi olmamak mı daha iyi diye düşünüyor insan. Üyelikten kaynaklanacak sorunlar bir tarafa bırakılsa dahi, yapabileceklerimiz bakımından, ülkenin potansiyelleri bakımından. Ama bunların hepsi stratejik sorular.

Türkiye çok önemli elbette. Dikkat ettiyseniz, Türkiye'ye sonunda girmek istedim. O benim için bir sonsöz *post script*, bir bitmişken ekleme. Nitekim sizin sorunuz beni de tetikleyen sorular. Carl Schmitt'i bu yönüyle de ele almak gerekir diye düşündürten sorular. Gereksiz bir sürü uluslararası iliş-

kiler uzmanını okumaya götüren şey de, bu uluslararası ilişkiler profesörlerinin Türkiye'deki bu dinamizmi, Davutoğlu'nun ne yaptığını biz anlayamıyoruz iddiası. Anlamıyorlar, çünkü dilleri çok sınırlı ve dar. Ama geri dönüp baktığımızda, bu tartışmayı ben bu geniş mekânlar teorisi üzerine yapmayı tercih ederim. Dar dil yerine genişi nasıl oluyormuş, bunu birazcık tartışmak ve anlamak için tercih ettim. Geniş bir dil, geniş mekândaki genişlik nerede? Eğer varsa derinlik nerede? Dolayısıyla Ahmet Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik* dediği şey Türkiye büyüsün, güçlensin, Ortadoğu'ya da biz hâkim olalım, Amerikalıları buradan atalım filan değil. Mesele daha derin bir mesele. Sadece çıkar ilişkilerinin ötesinde. Kuşkusuz çıkar ilişkileri de vardır, bunu kimse inkâr edemez. Ama çıkarı aşan ve yeni bir geniş mekân siyasetinde etki alanı, merkez ülke olma iddiası ve jeo-politikayı tartışarak yeni bir şey yapmaya çalışan biri olduğunu görmek gerekir.

Ahmet Bey'in danışmanlık döneminde bir televizyon programında Türkiye'de uluslararası ilişkiler teorisi veren bir profesör, o konuştuktan sonra araya girip Ahmet Bey çok teorik konuşuyorsunuz biraz somut konuşun demişti.

Ben de o zaman şunu sorayım. Mesela Davutoğlu'ndan bahsediyorsunuz ve bunları bir kitapta toplayacaksınız. Orada, Davutoğlu'nun hangi kaynaklarını ne kadar kullanıyorsunuz? Teorik tartışmalarda, mesela *Stratejik Derinlik*'teki kavramları ne kadar kullanacaksınız? Oradaki tartışmalara girecek misiniz? Veya *Stratejik Derinlik*'in dışında hangi kaynaklarını tartışacaksınız? Tartışacak mısınız?

Hepsi. Hepsi derken kastettiğim şu. Dış İşleri Bakanlığı'nın sayfasında bütün televizyon mülakatlarının görüntüleri, bütün demeçlerinin bulunuyor, alakalı, alakasız hepsini, artı akademik bütün kaynaklarını inceliyorum. Yani Davutoğlu'nun dili ve bu dilde sınırlı bulduğum, kritiğe açık noktalara odaklanacağım. Davutoğlu geleneksel Savaş Sonrası uluslararası ilişkiler jargonunun dışında bir dille konuşuyor. Bu dil 1920'lerin ve 1930'ların klasik jeopolitik analizlerine daha yakın. O dil soğuk savaş döneminde bertaraf edilip ikinci plana itilmişti. Gerekçesi de, bu soğuk savaş döneminde liberal normativizmin ve liberal hukukçuluk dilinin hâkimiyeti, kendisini barış dili olarak ifade etmesiydi. Bunun değişik versiyonlarını bugün *yumuşak güç* olarak biliyoruz değil mi? Çok taraflı Birleşmiş Milletler siyaseti olarak biliyoruz, konstrüktivizm olarak biliyoruz. Ben diyorum ki bu alanın kendisi de, paradigması da sorunlu. Althusser'in tabiriyle söyleyecek olursak paradigmayı değiştirmeden bizim Davutoğlu'nun ne yapmaya çalıştığını, –doğru ya da yanlış diyelim, eleştirel ya da övücü olalım– anlamamız zor. Yani birinci meselem Davutoğlu'nun dilini anlamlandırmak. İkincisi olarak Davutoğlu ne yapıyor? Davutoğlu 1920 ve 30'lu yılların jeopolitika diline geri dönüyor. Fakat jeopolitika dilinin stratejik bölümünü, demin bahsedildiği gibi, medeniyet perspektifiyle kuruyor. Burada sadece yer bilimlerinin *jeo*su ve coğrafyası değil, kültürel ve medeni coğrafyayla beraber destekleyerek kuruyor. Bu konuda Mahan ve Mackinder'in çok önemli tespitleri vardır; Davutoğlu bu yoldan devam ediyor. Buna belki Mahan'ın, deniz gücünün, emperyal güç olanın, kara gücünden ve havzalarda yerleştiği kültürden farklı olarak, daha kozmopolit kültürlere sahip olduğu, maddi kültürün, *civilization*'un diline ve tekniğin diline ve donanımına hâkim olduğunu söyleyen analizlerini ekleyebiliriz. Kültürün diline hâkim olabilmek için, beşerin ve coğrafyanın –karanın– uzantılarını bilmek ve orada yerleşmek

gerektiği hususu eklenebilir. Bunlar geleneksel jeopolitikanın dili. Jeopolitik dediğimiz şey bir süredir askerlerin elinde strateji oldu. Jeopolitika dendiğinde ne jeo'dan ne de politika'dan bahsediliyor sadece stratejiden söz ediliyor. Hakiki jeopolitik analiz Davutoğlu'nun yaptığı analizdir. Davutoğlu'nun yaptığı analizi hukukî ve siyasî olarak çerçevelendirmenin yolu diyorum ben, Davutoğlu'nu da ekleyerek onun dilini anlayabilmenin doğru yollarından bir tanesi Schmitt'e dönmektir. Sadece Mackinder ve Mahan'la olmaz bu iş, jeopolitiğin kurucusu olan Ratzel'le de kısıtlı kalmamak lazım. Mutlaka bunu taçlandıracak kurucu dili, Alman-İsveç jeopolitik ve jeofelsefe dilini kullanmak lazım. Ve sonunda döndüğümüz yerde karşılaşacağımız şeyi de, mesela daha postmodern temalarla da ilişkilendirmemiz lazım. Eleştirel jeopolitikle ilişkilendirmemiz lazım, Deleuze ve Guattari'yle ilişkilendirmemiz lazım. Foucault'nun öteki mekânlarıyla ilişkilendirmemiz lazım. Ve buraya doğru sıçrama yapabilecek şekilde, Davutoğlu'nu burayla buluşturmamız lazım. Onu demek istiyorum.

Ahmet Hoca'nın *Stratejik Derinlik*'teki havza kavramıyla Schmittyen geniş mekânlar kavramı birbirlerine çok benziyor gibi.

Bu noktada benim kendi adıma eksik gördüğüm husus, bölgesel güç politikasının daha Schmittyen temalarla ilişkilendirilmesi gerekliliği. Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik*'inde eksik bulduğum şey, buradan kaynaklanan bir sorun. Havza da dâhil olmak üzere bazı kavramlar, akışları değil statik düzenlemeleri gösteriyor bize. Dolayısıyla *nomos*'un dinamikliğini, geniş mekânlarda etki alanı oluşturabilirliğini görebilmek için bunun aynı zamanda hukukî-siyasî bir düzenleme olduğunu fark etmek gerekiyor. Bizim mesela "komşularla sıfır sorun" politikasına eşlik edebilecek, komşularla bir merkez ülke olarak sizin söylediğiniz anlamda, her türlü

tevarüsü hem analitik olarak sınıflandırabilecek, betimleyebilecek hem de normatif olarak hiyerarşilendirebilecek, bir ilişki biçimi kurmamız gerekiyor. Bunun bir hukuku lazım. Ama bu arkadaşlar arasındaki arkadaşlık hukuku gibi bir hukuk değil, pozitif bir hukuk olarak, ulus-üstü bir hukuk olarak ele alınması gerekli bir düzenlemeyi içeriyor.

Bunun geniş mekânlarda formülasyonuna ihtiyaç var gibi. Sorun çok ama bu sorunları somut problemler etrafında ama soyutlamadan hiç taviz vermeden ele almak gerekiyor.

Mesela en basitinden tüm dış politikayı, dönüştürücü yöneliminden dolayı idealist olarak suçlayan, bundan geri dönülmesini isteyen insanlar var.

Hiç alâkasız yani.

Sıfır problemli politika deyince aslında negatif bir şeyden bahsediyoruz. Sıfıra çekme isteği aslında pozitif bir dil kullanmakla beraber negatif bir unsurdur. Geniş mekânlardaki düzen kurucu aktörün teknik yeterlilikleri ve normal bir yapılanması olması gerekiyor. Burada normatif unsurlar neler? Yani kültürel unsurların ve tali unsurların kurumsallaşması için belirli normlar üzerine inşa edilmesi gerekiyor. Bunlar için geniş mekânlardan hareketle neler tanımlayabiliyorsunuz?

Somut bir örnek verelim. Mesela başbakan Arap Baharı turuna çıktığında, Türkiye'nin kendine özgü dinamizmini, çoğulculuğunu ve bütün farkları bir arada tutabilme dinamizmini ve kuşkusuz demokrasisini ve laikliğini örnek göstererek konuşmalar yaptı. Yaptığınız çok önemli bir şey ama bu daha yolun başı dedi. Bu sizin söylediğiniz şeye işaret ediyor. Kurumlaşabilmek için iki şey lazım; bir devlet geleneği, iki gelişmişlik düzeyi. Türkiye, biz buradan beğenmi-

yoruz ama sahiden kendine özgü çatışmaları ve gelişmişliği olan bir ülke. Kurumları da bu devlet geleneğini sürdürüyor. Eskiden beri varolan bir diplomasisi, her şeye rağmen ideolojisinden arındırılmış bir şekilde düşündüğümüzde, güçlü bir ordusu ve bundan bağımsız olarak çok güçlü bir sivil toplumu var. Bu sivil toplumun da değişik ayakları var ve değişik dinamikleri var. Sırf iktisadî olarak bakabilirsiniz, sınıfsal olarak bakabilirsiniz. TÜSİAD'dan MÜSİAD'a ve yeni Anadolu Kaplanları'yla gelişen yapılara veya belediyeciliğe vesaire bakabilirsiniz. Hiç küçümsenmeyecek bir birikimi var. Dolayısıyla merkez ülke olmaya soyunduğunuzda devlet geleneğiniz, sivil toplumunuz, kamu entelektüelliğiniz ve birikiminiz var. Bütün kamplaşma ve kutuplaşmasına rağmen, edebiyatıyla, sanatıyla oluşmuş bir birikim var. Bu birikim kendisini iyi yollarla ifade etmemiş olsa bile, belki de ifade edecek ortamı pek bulamamış olsa bile, geçmişte ve bugün olabileceğine dair imaları var.

Dolayısıyla Davutoğlu yola çıkarken bu birikime de güvenerek çıkıyor aslında. Yani sadece KOBİ'lere güvenerek çıkmıyor. Sırf KOBİ'lere güvenerek çıkacak olsanız ya da petrolle, onun dengi olan bir sürü ülke var zenginlik bakımından. Zenginlik nispeten kolay. Ama bu geniş mekânda iddia sadece zenginlikle ilgili bir şey değil. Beğenin beğenmeyin ama asimetrik bir savaşta, savaş kazanabilen tek ordu Türk ordusu. Amerikalıları düşünün, çok güçlüler fakat hiçbir girdiği savaşı kazanamadı Amerika. Asimetrik derken kastettiğim Vietnam, simetrik derken kastettiğim Irak da dâhil olmak üzere hiçbir savaşı kazanamadı modern ordu olarak. Onların gücü başka yerden geliyor. Ama iyi ve güçlü bir ülke olduğunu kim tartışabilir? Sovyetler çok güçlü bir ülkeydi fakat Afganistan'da ne hale geldiğini gördünüz. Tek başına orduyla ya da güçlü orduyla gidemezsiniz. Çünkü tek başına güçlü olan ordu, eğer başka şeyleriniz eksikse, bizim iç siyasette ordunun güçlenmesi gibi başka yerlere götürebiliyor

ülkeleri. Nitekim ülkemizde de öyle oldu. Dolayısıyla geniş mekânlar siyasetini normatif olarak kurumlaştıracak güç nedir dediğinizde, güçlü bir sivil toplumu, güçlü bir devlet geleneği ve kuşkusuz buna eşlik edebilecek entelektüel moral gelenekleri sayabiliriz.

Ahmet Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik*'te arka plan bilgisi olarak kendince güvendiği bir şey var. Ben bu güvenmenin çok haksız olmadığını düşünüyorum. Ama iddia ettiği ya da istediği kadar sağlam mı, onu zaman gösterecek.

Kullanacağınız kaynaklar arasında *Stratejik Derinlik*'i de saydınız. Bilindiği gibi, aslında bu kitap bir serinin son kitabı. Bu anlamda orada tanımlanmamış, eksik kalmış bir şeylerin olduğunu hissediyor musunuz?

Ben Ahmet Davutoğlu için, bazı blok boşlukları tamamlamadığı sürece bu kitap dizisi bitmez diyorum. Bunu tamamlayabilmenin yegâne yolu kendi öncülerine sahip çıkabilecek kendi teorik derinliğini bulmaktır. Derinliğe işaret eden bir donanımı var. Fakat İngilizce kaynaklarla sınırlı olduğu sürece, ne yazık ki stratejinin dili gelip tekrar onu bulacak. Çünkü ister istemez bu Mackinder-Mahan ikilisinin kıskacında geniş siyaset, demokratik bir iç siyaset olmaktan ziyade, en nihayetinde emperyal bir güç siyaseti olmaya dönüyor.

Kitabınızda Davutoğlu'nun tüm kaynaklarını kullanacağım dediniz. Onun İslâm ve Batı Medeniyeti farklılığı ekseninde yazdığı *Alternatif Paradigmalar*[18] adlı eseriyle Stratejik Derinliği nasıl uzlaştır-

18 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. University Press of America, 1993.

mayı düşünüyorsunuz? 1856 Paris Anlaşmasında Osmanlı ve Rusya'nın da Avrupa'ya katılması vakasında Schmitt, Rusya'nın, Osmanlı'nın burada ne işi var gibi bir düşünce ile yaklaşıyor meseleye. Siz de Akdeniz, Avrupa, Afrika gibi bir takım havzalar sayarken, Türkiye'yi kendi geniş mekânı, Avrupa'yı kendi geniş mekânı içerisinde saydınız. Peki, başta da sorulduğu gibi bu iki merkez, bu iki *nomos* uzlaşabilir mi? Onları birleştirmeye çalışmak acaba Schmitt'e uyar mı? Davutoğlu'nun da Batı medeniyeti ve İslâm medeniyetini çok farklı gören Alternatif Paradigmalar eseri varken, diğer yandan Avrupa ile ilişkilerin devamına çok önem veriyor. Sizce, bu çelişik durum hem Schmitt hem Davutoğlu açısından teori de bir zorlama doğurmuyor mu?

Bir yazarı kendi dinamikleri ve kendi çelişkileri içerisinde görmek gerekir. Carl Schmitt, Avrupa'nın *nomos*u konusunda muhtemelen, Ortodoksları bile almayı düşünmezken ne Türkleri diye düşünürdü. Avrupa'nın *nomos*u Katolik, zorlarsam Protestanlardır. Peki, Avrupa nedir diye sorduğunuzda ne diyor? Avrupa *Jus Publicum* Yani Roma Hukuku. Peki, Roma *leks*i nereden geliyor? Justinyanus.

Buradan geliyor. Zeyrek'ten geliyor.

Bizans-Roma-İstanbul. Dolayısıyla eğer sen kendi koyduğun Avrupa nedir sorusunu İstanbulluya dayanarak cevaplandırıyorsan kendi öncülünde kendi çelişkini görüyorsun demektir. Schmitt açısından ise cevap çok net: Ne Türkiye'si, Türkiye Avrupa'nın *nomos*unun bir parçası değildir. Nokta.

Bu özüne dair bir şey ama. Esneyen coğrafyalara geldiğinde...

Peki, Avrupa nedir sorusuna cevap verelim. AB Anayasasının dibacesinde ne yer alıyordu? Heraklitos'dan bir alıntı. Heraklitos nereli? Efes. Dolayısıyla paradoks, dil felsefesinde olduğu gibi, bir şeyi eğleyerek değil söyleyerek dile getirdiğin zaman ortaya çıkıyor. Sözle zikrettiğin zaman başka bir şey, eğleyerek zikri tamamladığında bambaşka bir şey ortaya çıkıyor. Schmitt, Avrupa *nomos*unu, Roma İmparatorluğu artı Hıristiyanlık ve Latincenin birliğiyle çerçeveler. Peki, bu nomosun bir parçası Roma hukukuysa örneğin. Roma hukukunun dinamizmi ve Roma hukukunun bütün bu leksleri, hukuk dili nereden geliyor? Justinyanus'un levhaları. Justinyanus nereli? Bizanslı. O yüzden diyorum ki bir şeyi söyleyerek yapmaya kalktığınızda işin rengi, öncüllerden farklı olarak değişiyor. Schmitt'in Türkiye'yi Avrupa'da düşünmediği kesin. Ama Schmittyen öncüllerin Avrupa'yla Türkiye'yi bir arada düşünmeye izin veren açıklık, çelişkiler ve çatlaklarla dolu olduğu da kesin, geniş mekân bakımından.

Davutoğlu'na gelince Davutoğlu'nun kendi serüveni var. Bu Malezya döneminde 1996'da yazdığı *Weltanschauung* diye müthiş bir kitabı var mesela. Kitapta paradigmanın Weber ve Amerikalı sosyolog Shils'den mülhem, Şerif Mardin tarzı bir sivil toplum mentalite çerçevesiyle açıklanamayacağı, bu nosyonu güçlendirecek bir dünya görüşü ve gücün buna zerk edilmesi gerektiği fikri, daha 1996'da belirginleşmeye başlıyor. Sonra da 1998'de Huntington'a bir cevap olarak geliştiriliyor.

Medeniyetler çatışmasında, çatışma yerine, zıtlaşmayı da imkân dâhilinde gören, çatışmayı ve uzlaşmayı da birbirinin simetrik dili olduğundan reddeden bir yaklaşımı var. Bununla beraber, yeni bir emperyal gücün dili ve zihni olma riski ve *nomos*'u da bu dile hapsetme ve indirgememe riski var. Böyle bir risk var ama bu onun niyetinden değil, kavramsal çerçeve açısından takip ettiği literatürün darlığıyla

ilişkili bir şey diyorum. Davutoğlu'nda da, gittiği yola baktığımızda, tam da karşı çıktığı medeniyetler çatışmasında, medeniyetleri belli sınırlara hapsetme, bu vesileyle paradoksal olarak hiç murat etmediği bir şeyin içine düşme tehlikesi var. Bu tehlikeyi göstermek istiyorum. Ama bu tehlikeyi gösterirken, kullandığı terminolojinin askeri terminolojiye yakın olduğunu vurgulayıp takip ettiği terminolojiyi derinleştirmek gerektiğini belirtiyorum.



Strauss ve Teolojik-Politik Sorun

Funda GÜNSOY*

\

Öncelikle neden Strauss ve Schmitt? 2002 yılında Uludağ Üniversitesi'nden Ege Üniversitesi'ne doktora yapmak üzere gittiğimde, felsefe ile politika, felsefe ile din arasındaki ilişkinin mahiyeti zihnimi meşgul eden neredeyse tek meseleydi. Bu benim için yalnızca entelektüel ya da akademik bir mesele de değildi üstelik; sembollere, sloganlara ihtiyaç duymadan, sığ ideolojik formülleştirmelerin ve reçetelerin tuzağına düşmeden kendi aidiyetlerimin ne olduğuna, kendi yoluma, kendi hikayeme karar vermek, kendi iç dünyamın sınırlarını kendim için açık kılmak istiyordum. Zihnimdeki problem şuydu: felsefenin dünyayı değiştirme, reforme etme gücü var mı, yoksa onun yalnızca betimsel bir rolü mü var? Felsefenin toplumsal ve politik sorunların çözümü nok-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü. 02.12.2011 tarihinde gerçekleştirilen bu oturumdaki tartışmalara şu metinler esas teşkil etmiştir:

- Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Zelyüt Hünler, Paradigma Yayıncılık, 2000.

tasında kamusal bir rolü var mıdır? Toplumsal yaşamımızı düzenleyen ilkeler nasıl, hangi zeminde belirlenir? Nasıl ya da hangi yol(lar)dan daha iyi, daha adil bireyler haline gelebiliriz?

Witgenstein "Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır" derken, MacIntyre Witgenstein'ı düzelterek evet "Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır –kavramlar dışında" der ve ekler "bir kavrama sahip olmak belli koşullarda belli biçimlerde davranmayı veya davranabilmeyi gerektirdiği için, ister mevcut kavramları tadil etmek, ister yeni kavramlar elde etmek, isterse eski kavramları yok etmek suretiyle olsun, kavramları değiştirmek davranışı değiştirmektir." Şayet "kavramları paylaşmak, daima bir ölçüde bir hayat formunu paylaşmak" anlamına geliyorsa, bakış açılarımızı yönlendiren, dünyayı algılama tarzımızı belirleyen ve bu bakımdan birer çerçeve işlevi gören kavramlarımızın anlamı değiştiğinde, kolektif varoluşumuzun formu da değişebilir. Bu MacIntyre'cı bakış açısından, ihtiyaç duyduğum şey, ilkin, teoriyi praksis ile ilişkiye sokacak ya da bizzat teoriyi praksis olarak yorumlayacak bir teori bulmaktı. İkinci olarak, bana kılavuzluk edecek teorilerin, "teoriler hakkındaki teoriler" çağı olarak çağdaş düşüncenin "kriz"i ve onunla birlikte ister "linguistik", ister "retorik", ister ise "hermeneutik" adı altında olsun "dönüş" [*turn*] teması üstüne düşünmemi sağlayarak, modernliğin tüm kurucu unsurlarını ve fenomenolojik katmanlarını açığa çıkarabileceğim teoriler olmalarını istiyordum. Leo Strauss ile Carl Schmitt, bu amaca en uygun namzetlerdi. Ancak itiraf etmeliyim ki, Schmitt biraz da zorunlu olarak eklendi bu projeye, (iyi ki de eklendi) zira başlangıçta, ben de, faşist denilen bir düşünürden öğreneceklerim konusunda şüpheliydim. Her neyse, şimdi konumuz Leo Strauss.

Her şeyden önce şunu belirterek başlamak istiyorum. Görece kısa bir zaman dilimi içerisinde Leo Strauss hakkında, onun ele alıp, tartıştığı konular hakkında, tanıtım mahi-

yetinde de olsa kısa ama bütünlüklü bir konuşma yapmak hakikaten çok zor. Neden? Leo Strauss'un üçlü bir kimliğe sahip olduğunu söyleyerek başlayayım. Birincisi Strauss sadece özgül bir kimliğe sahip bir politika filozofu değil. Hatta Strauss hiçbir zaman kendisini bir filozof olarak tanımlamaz. Kendisini tarif ederken şöyle söylüyor: "radikal ölçüde büyük düşünürlerin eserlerine bağlı olan, problemlerle herhangi bir otoritenin tahakkümü olmaksızın yüzleşen ihtiyatlı ve metodik bir âlim." Şimdi, âlim ne demek? Bu âlim terimini açarken Strauss'un bir politika filozofu olduğunu da göreceğiz. Her ne kadar o kendisine bir filozof dememiş olsa da.

Strauss aynı zamanda bir politika felsefesi tarihçisi. Bunu anlamak için âlim nedir, âlimin görevi nedir diye sormamız lazım. Öyle entelektüeller ya da filozoflar var ki, biz bunlarla her yerde karşılaşamayız diyor Strauss. Büyük zihinler vardır. Bir de büyük zihinlerden öğrenmeye hevesli insanlar vardır. Büyük zihinler arasında bir diyalog mümkün değildir. Yani aslında filozoflar diyalog formunda yazdıkları zaman bile –ki, buna en önemli örnek Platon'dur aslında– monologlar halinde yazarlar. O zaman monologu diyaloga dönüştürecek aracılara ihtiyaç vardır ve âlimin görevi de bir tür aracılıktır. O halde benim buradaki görevim de, kendi görevini aracılık olarak tanımlayan bir filozof ile sizin gibi bir filozoftan öğrenmeye istekli kimseler arasında aracılık yapmak olacak, yani aracının aracısı olacağım. Peki, bu aracılık nasıl işler? Tabiî ki Strauss bir politika filozofu ama aynı zamanda bir politika felsefesi tarihçisi. Felsefe tarihinin belli, özgül bir konsepsiyon ışığında yeni baştan okunması yoluyla işleyecek demek ki. Bu yüzden de Strauss'un yazılarına baktığımız zaman orada Sokrates'i, Platon'u, Aristoteles'i, Machiavelli'i, Thomas'yı, Stoacıları, Fârâbî, Maimonides [İbn Meymûn] gibi yani hem klasik hem modern politika filozoflarının yanı sıra Ortaçağ Yahudi, İslâm ve Hıristiyan

aydınlanmasının önemli düşünürlerinin isimleriyle karşılaşırsınız. Dolayısıyla Strauss'un yazıları hem kendi özgün felsefesini ele veren bir tını taşıyacaktır ama aynı zamanda bu adını zikrettiğim filozofların yazıları üzerine şerhlerle ve onların izahıyla da karakterize olacaktır.

Üçüncü bir kimlikten daha bahsetmek gerekir. Ben Strauss'un Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emil Fackenheim, Walter Benjamin gibi çağdaş Yahudi düşünürler kanonu içinde de önemli bir yer işgal ettiğini düşünüyorum. Yani onu bir Yahudi filozof olarak okumanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Tabiî ki , mütemadiyen kutsal kitap ile Grek, akıl ile vahiy, vahiy ile felsefe arasında bir karşıtlık olduğunu düşünen hatta bu karşıtlığı bir çatışma ilişkisi olarak anlayan ve batının bütün yaşamsallığının gizini de burada bulan bir filozofu Yahudi bir filozof olarak anlamak çok itiraza açık bir okuma olabilir. Ama ben Strauss'un bütün felsefesinin, bütün düşüncesinin Yahudi sorunu bağlamında ele alınabileceğini düşündüğüm için, onu bir Yahudi filozof olarak okumanın da, göründüğü kadar çok radikal bir okuma olmadığını düşünüyorum.

Bu sebeple, Strauss'un çok popüler öğrencilerinden biri olan Allan Bloom'un "Strauss'un biyografisinde onun düşüncesini ele veren hiç bir şey yoktur" fikrine katılmıyorum. Tam tersine bu konuda Strauss'un aynen Heidegger gibi felsefenin başlangıç noktasının insanın kendi yaşamı olduğu düşüncesinin bir takipçisi olduğu fikrindeyim. Bu noktada sadece Heidegger'i takip etmiyor Strauss; aynı zamanda Maimonides'i de takip ediyor. Mesela biraz ilerlediğimiz zaman Spinoza bahsinde bunu söyleyeceğim. Spinoza Yahudi yaşamı bağlamı içinde kalmayı hiçbir zaman düşünmedi. Çünkü fazlasıyla Descartesçıydı ve dinî bir önyargı olarak kabul ettiği için ve önyargıdan özgürleşmeyi aydınlanmanın gereği olarak gördüğü için Yahudilikten kurtulmayı felsefe yapmanın bir ön koşulu olarak görmüştü. Oysa tam tersine

Strauss bu konuda son derece Maimonidesçi ve Heideggerci bir noktadan hareket eder. Yani kendi Yahudi yaşamı bağlamından, kendi yaşamından, verili yaşama dünyasından hareket eder. Bu bakımdan da, fenomonoloji geleneğine, şeylerin tam da kendisinden başlama fikrine çok yakın durur aslında.

Peki, Strauss'un verili yaşama dünyasına baktığımızda ne görürüz? Öncelikle Strauss dinî geleneklerine, ritüellerine son derece bağlı Ortodoks Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Strauss'un entelektüel kimliğini başlangıçtan itibaren belirleyen şey Yahudi ortodoksisi ile liberal aydınlanma düşüncesi arasındaki karşıtlıklardır. O dönemde Almanya'da liberal Yahudiler, asimilasyonu veya kültürel entegrasyonu savunan Yahudiler ile ortodoksiye dönüşü savunan Yahudiler arasında bir mücadele vardır ve Strauss'un entelektüel kimliği de bu mücadele etrafında şekillenmiştir. Entelektüel serüveninin başında Almanya'da Yahudi olmak hususunda çok iyimser görünüyor Strauss. Kültürel entegrasyon, asimilasyon ya da ortodoksi, yani Yahudi kimliğinin kültür şeklinde ya da kültür karşıtlığı şeklinde kendisini ortaya koymasına bu iyimserliği dolayısıyla politik çözümler bulunabileceğini düşünüyor. Ama entelektüel gelişiminin sonraki evrelerinde, Yahudi olmak ya da olmamak meselesi soruşturmalarının ana teması haline geliyor ve bu meselenin teolojik-politik problemin katlarından birisi olduğunun farkına varıyor. Eğer böyleyse Yahudi sorunu çözülebilir bir sorun değildir. Dolayısıyla Yahudi olmak ya da olmamak bir seçim meselesi de değildir. Bir kaderdir, yazgıdır. Eğer böyleyse daha önce ortaya koyduğu soru, yani "Yahudi halkı nasıl yaşamalıdır" sorusu artık farklı şekilde formüle edilmek zorundadır. Yani o artık normatif bir düzeyde cevaplandırılmayı hak eden ya da gerektiren, "birlikte iyi yaşam nasıl mümkündür" ya da "birlikte nasıl yaşamalıyız" sorusuna evrilmesi gereken başlangıç sorusudur yalnızca.

Yahudi sorunu teolojik-politik problemin katlarından biridir. Fakat Yahudi sorununa yönelik bir liberal çözümden söz edebiliriz. Liberal çözüme göre atılması gereken ilk adım din ile devlet arasında ayrım yapmaktır. İkincisi de özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımdır ve üçüncüsü de sivil eşitlik ideası, yani hukuk önünde bütün vatandaşların eşit olduğu iddiasıdır. Şimdi laikliğin literal tanımı bir devletin tüm dinlere eşit mesafede durmasıdır. Özel alan-kamusal alan ayrımı da laiklikten besleniyor. Sivil eşitlik dediğimiz zaman da Yahudilerle Almanların hukuk önünde eşit olduğu vurgulanır. Oysa Strauss'un kendisinin de söylediği gibi hukuki eşitlik, hiçbir zaman sosyal eşitliği getirmez. Örneğin bu gün Kürtler de Türkler de hukukun önünde eşittir ama sosyal alanda bu eşitlikten her nokta da faydalanamayabilirsiniz.

Kamusal alan-özel alan ayrımına bağlı kaldığınız noktada Yahudilik Protestanlaşacaktır. Yahudiliğin Protestanlaşması, dinin saf bir inanç objesi olması demektir. Yalnızca bireyin kendi öznel tecrübe dünyasında karşılığı olan bir inanç objesi haline gelmesi demektir. Bunun için hem Yahudi bireyin hem de Yahudiliğin dönüşmesi lazım. Dolayısıyla, toplumsal kimliğini ve karakterini birbirine dinsel moral bağlar ile bağlı bir komüniteye aidiyeti dolayımıyla kazanan bir Yahudi bireyin evrensel, rasyonel bir toplumun bir üyesine dönüşmesi, liberal bir birey olması lazım. İkincisi, tam da Yahudilerin ikamet ettikleri ulus içerisinde asimile olmalarını engelleyen o dışlayıcı unsurun, yani Yahudiliğin ya topyekûn reddedilmesi lazım ki bu, politik Siyonizmdir. Ya da Yahudi halkının kültürel gelişiminin zirvesi olarak yorumlanması lazım ki, bu da kültürel Siyonizmdir.

Politik Siyonizm neden Yahudiliğin reddi demektir peki? Bunu biraz açayım. Yahudilerin büyük bir kısmı, sürgündeki [*Galut*] varoluşlarını ilahî cezanın bir sonucu olarak telakki etmişlerdir. Bundan dolayı da kurtuluşun politik bir diriliş yoluyla değil, Mesih aracılığıyla mümkün olduğuna iman

etmişler ve kendilerine ait bir "evin mutlak gerekliliği" fikrine muhalefet etmişlerdir. Bu sebeple, politik Siyonizmin tarihindeki iki önemli isimden biri olan Polonyalı Yahudi lider Leon Pinsker, "kendi sınırları içinde bir ulus tesis etme" sorununun, Yahudiler arasında dinî değil, millî bilincin canlandırılması sorunu olduğunu söylemiştir. Yahudi Ortodoksisi, "Yahudi sorunu"nu insanî bir sorun olarak görmeyi reddettiği ölçüde ulusal bağımsızlığın ve birliğin tesisi önünde bir engel olarak durur. Dolayısıyla, Yahudiler arasında millî bilincin uyandırılması, kurtuluşun Mesih yoluyla değil, pür insanî yollarla, Yahudilerin kendi çabasıyla gerçekleşeceği inancının yaratılması ile mümkündür.

Peki, kültürel Siyonizm politik Siyonizme karşıt bir noktada mı duruyor? Strauss'a göre, kültürel Siyonizm esasında politik Siyonizmin ikmal edilmiş halidir. Evet, politik Siyonizm yoluyla Yahudi halkı bir eve kavuşmuştur ama "Yahudi mirası"na, Yahudi kültürüne dayanmayan bir Yahudi devleti, salt boş bir devlet formundan başka bir şey olmayacaktır. Kültürel Siyonizmin kurucusu Ahad Ha-Am [Asher Ginzberg] Yahudi devletinin ancak Yahudi kültürüyle birlikte içsel moral bir birlik olacağını söyler. Ancak, Ha-Am "tinsel bir merkez" olarak sunduğu Yahudiliği, Yahudi zihninin ya da kültürünün tarihsel gelişiminin zirvesi olarak düşünür. Yani, bir din olarak Yahudiliği yaratan bizzat Yahudi kültürüdür ona göre.

Yahudiliğin Protestanlaşmasının bir başka yolu, Strauss'un entelektüel gelişiminin biçimlenmesine çok katkıda bulunan Herman Cohen'in dinin bağlayıcı gücünün herkes tarafından kabul edildiği rasyonel bir etiğe dönüşmesi lazım şeklindeki tezidir. Kantçı bir tavırla, etik erginlik durumu iken, din doğa durumudur diyor Cohen.

Politik Siyonizme göre, modern dünyada Yahudiler aslında Yahudiliği muhafaza ederek yani kendilerini bir ulus olarak var eden Tanrı'nın emirlerine uyarak Yahudi kalmayı başa-

ramazlar. Yani politik bir varoluşa sahip olmadıkları müddetçe aslında var olamazlar. Almanya'da Yahudiliğin bütün görünümleriyle birlikte bir Yahudi olarak var olabilmek aslında bütün nefreti kendine çekmek anlamına geliyordu. Bu durumda yapılabilecek şey, Yahudilerin de kendilerine ait bir ulus devlet içerisinde örgütlenmeleriydi. Bu da ancak politik Siyonizm yoluyla olabilirdi. Strauss bir Siyonist değil ama Siyonizm'i de çok olumlu bir öneri olarak görüyor. Çünkü tinsel bağımsızlığın yolu politik varoluşa sahip olmaktan geçiyor ya da tinsel bağımsızlık politik bağımsızlığı gerektiriyor. Ortodoksiye dönebilmek için Siyonizm'e başvurmak zorundasınız. Yahudi Ortodoksisi hiçbir zaman Siyonist olamaz, çünkü Siyonizm kurtuluşun insanî yollarla, Yahudiler arasında millî bilinç uyandırılması yoluyla gerçekleşebileceğini düşünüyor. Eğer mesele ulus devlet olmakla çözülebilir bir mesele ise tek çözüm Yahudiler arasında millî bilinç uyandırmaktır. Bu da Ortodoksinin reddi demektir aslında. Strauss'un dikkat çektiği paradoks burada: ortadoksiye dönüş aslında ortadoksinin reddettiği bir yolla mümkün olabilir ancak.

Peki, Strauss'un felsefesini karakterize eden en temel unsurlardan biri, vahyi yasa olarak yani politik bir olgu olarak görmesi ise, politik Siyonizm'i niçin reddetti? Her ne kadar onurlu bir öneri olarak görse de, yeterli bulmadığı söylenebilir. Aslında politik Siyonizm kendi varlığını Yahudi Tanrısının reddinde temellendirir. Yani Yahudi devleti aslında bir tür ateizm yoluyla mümkün olabilir.

Burada bir başka çözüm önerisi olarak kültürel Siyonizm işin içine giriyor. Ama Strauss onun da yeterli olmadığını düşünüyor. Çünkü kültürel Siyonistler vahyi Yahudi halkının yaratımı olarak görüyor. Oysa Strauss'un perspektifinden vahyi yaratan Yahudi halkı değil tam tersine Yahudi halkını yaratan vahyin kendisidir. Yani, Yahudi halkını yaratan

Yahudi Tanrısıdır. Dolayısıyla politik Siyonizm'i kültürel Siyonizm yoluyla ikmal etmek de meseleyi çözmeye yetmez.

Bir üçüncü çözüm Herman Cohen'in çözümüdür. Dini rasyonel bir etik olarak yorumlamak ki, bu aslında liberal bir çözümdür. Cohen, vahyi irrasyonel bir kategori olarak değerlendiren geleneksel eğilimin aksine, vahyi muazzam bir rasyonaliteyle donatır. Bu bakımdan Strauss, Cohen'i takip eder. Vahiy, irrasyonel değil, aklın ötesindedir. Bir şeyin aklın ötesinde, onun fevkinde olduğunu söylemek irrasyonel demek değildir aslında. Aklın alamadığı şeyi biz, modern zihinler genellikle akıl dışı olarak düşünürüz. Dilimize bile yerleşmiştir bu. Ne kadar akıl dışı? Hayır. Sadece aklın alamadığı bir şeydir, aklın açıklayamadığı bir şeydir. Cohen diyor ki, yasa ya moral yasadır ya da insanın moral eğitimine katkıda bulunmak anlamına gelir. İkinci önemli unsur, Rosenzweig'da da gördüğümüz üzere, dini moral olarak, moralitenin ardındaki kaynak olarak yorumlama eğilimidir. Cohen'deki gibi Yahudiliğin evrensel bir rasyonel etik olarak yorumlanması Kantçı ve son derece aydınlanmacı bir yaklaşımdır. Yahudiliği yalnızca Yahudilere özgü bir şey değil, tam da bir etik olduğu için tüm insanlara hitap eden, tüm insanları bağlayan bir etik olarak görmek gerektiğini söylemektir bu. Yahudiliği aklın dini olarak görüyor Cohen ve aklın dini olduğu için de evrensel insanî rasyonaliteyi cisimleştirdiğini düşünüyor.

Dolayısıyla buradaki politik içerimlerine bakacak olursak, kurtuluşun aslında Mesihçi bir yolla, aklın ilerlemesi yoluyla gerçekleşeceğini öngörüyor Cohen. İlerlemeyi de ne ölçüde Mesihçi bir model ya da Mesihçi bir düşünce içerisinde yeni baştan yorumladığını görebiliyoruz. Kurtuluş, artık sadece Yahudiler için değil bütün bir insanlık için gerçekleşmek durumundadır. Tabii Strauss'a göre, Cohen ne komünist Rusya'yı ne faşist Almanya'yı tecrübe etti, bu yüzden fazlasıyla iyimser. Oysa Strauss, liberal demokrasinin Almanya'da ne

ölçüde yıkıcı sonuçlara sahip olduğunu bizzat tecrübe etmiş bir adam. Dolayısıyla Cohen'in iyimserliğini paylaşmıyor. Liberal çözüm, öylesine paradoksal bir çözüm ki, Almanya'da Yahudi olarak yaşayabilirsiniz ama bunun için dinin kamusal alandaki bütün görünür biçimlerini ortadan kaldırmanız gerek diyor özetle. Ben Türkiye'deki durumu da buna benzetiyorum. Türkiye'de bir takım semboller üzerinden bazı kavgalar devam ediyor. Müslüman olarak yaşamak istiyorsanız Müslümanlığın kamusal alandaki bütün görünür biçimlerini, Alevi olarak yaşamak istiyorsanız Aleviliğin kamusal alandaki bütün görünür biçimlerini ortadan kaldırarak Müslüman ya da Alevi olarak yaşayabilirsiniz ancak. Bu bir paradoks elbette.

Oysa Yahudilikten özgürleşmek Strauss için çok mümkün bir şey değil. Ancak bu Strauss'un bir mümin olduğu anlamına gelmez. Hatta tersine Strauss'a ateist diyebiliriz. Ateizm ile tarif etmese bile bir tür inançsızlık diyebiliriz. Ama bu Tanrı'nın reddi anlamına gelmiyor, sadece o arayışın devam ettirilmesi anlamına geliyor. Bir şeyi yıkmadan ya da bir şeyi reddetmeden bir şeyi aramaya devam edemezsiniz. Strauss'unki biraz böyle bir pozisyon, ama bu Yahudilikten nefret ettiği hatta Yahudi halkından nefret ettiği anlamına gelmiyor. İlginç bir anekdot aktarayım: Bir gün bir konferansın sonunda bir bey gelip kendisine, iyi ama Sayın Strauss, söylediklerinizi dikkate alacak olursam kendi cemaatime sarılmam lazım diyor. Bunun üzerine Strauss'un cevabı şu: "Ben iyi bir Yahudi'yim." Bana göre, bu, Yahudi cemaatinden ve Yahudilikten özgürleşmenin mümkün olmadığı fikrinin bir tekrarı. Peki, ama eğer politik Siyonizm, kültürel Siyonizm ya da dini rasyonel bir etik olarak yorumlayan Cohenci sentez yeterli değilse ne yapmamız lazım?

Yahudilikten özgürleşmek mümkün değil. Çünkü Yahudilikten özgürleşmek aslında Yahudiliğin gerisinde duran ve Ortodoksinin tüm tezlerinin temelinde yer alan o gizemli Tanrı

anlayışının çürütülmesiyle mümkün olabilir ancak. Oysa Strauss'a göre insan aklının bunu yapma kapasitesi, becerisi yoktur. Yani insan aklı, kendi ötesinde duran bir şeyi akli yolla çürütemez. Özetle felsefe ortodoksiyi çürütemez. O zaman Yahudi olmak ya da olmamak bir seçim meselesi de olamaz. Eğer Tanrı'yı akılsal bir temelde çürütemiyorsak, Yahudi olmak ya da olmamak bir seçim meselesi olamaz, bu insanlar için bir kaderdir, yazgıdır.

Öyleyse bu teolojik-politik problem dediğimiz şeyin iki tarafı, iki katmanı var. Teolojik katman/boyut "Tanrı nedir?" sorusu etrafında merkezileşiyor. Yahudiliğin verdiği cevap çürütülemiyorsa, [yani, Tanrı] Yahudi olmak ya da olmamak bir kaderdir. Bunun bir de tabiî ki politik tarafı var. Eğer politik problem, teolojik problem çözülmeksizin çözülemiyorsa, o zaman politik problemin kendisi de mutlak anlamda çözülebilir olamaz. İnsanın trajedisi de burada yatıyor zaten. Biz Tanrı nedir? sorusuna mutlak bir şekilde, eksiksiz bir biçimde cevap verebiliyor olsaydık dünya üzerinde bu mesele yüzünden ortaya çıkan çatışmalar ortaya çıkmamış olurdu. Zaten sekülerleşmenin anlamı da budur. Tanrı sorununu çatışma yaratan bir mesele olmaktan çıkardığımız noktada kavgalar sona erecektir. Yeryüzünde bir cennet o zaman inşa edilecektir. Schmitt gibi Strauss'da modern batı düşünce tarihini böyle okuyor. O halde, teolojik-politik problemin bir yönüyle çözülemez olduğunu söylemek gerekir. Çünkü problemin ilk katmanı teolojik olan çözülemez.

Burada Strauss, artık bir agnostik gibi görünmeye başladı. Belki de bütün felsefecilerin alması gereken tavır bu. Eğer felsefe bir hakikat arayışıysa, o soruya bir cevap verdiğimiz anda aslında o arayışın kendisinden kesilmiş oluruz. Ama bir yandan da, bu dünyada var olabilmek için bu sorulara cevap vermek zorundayız. Yahudilerin de buna bir cevabı var tabiî ki .

Ben sistematik bütünlüğü bozmamak adına bu konu üzerinde biraz daha devam edeceğim. Ama meseleyi tüm boyutlarıyla ele alabilmek için biraz felsefe tarihine dalmalıyız. Özellikle de Strauss ile Spinoza ilişkisi üzerinde durmak istiyorum. Felsefe yapmanın belki de evrensel tarzına işaret ettiği için Spinoza bugün de revaçta. Spinoza'yı Antonio Negri gibi politik angajmanlarla okuyanlar var, ama Strauss'unki daha farklı. Belki de Yahudiler için liberal demokrasi rejimi dışında var olmak çok mümkün görünmediğinden, liberal demokrasiyi kuran ilk filozof olarak Spinoza'ya başvuruyor. Liberal demokrasinin kurucusunun Yahudi olması çok anlaşılır geliyor bana. Çünkü özgür olmak istiyor.

Ama Spinoza tam da, demokrasinin liberal formülasyon temelindeki kavramaya karşı çıkan bir filozof.

Evet, ama bu mümkün Spinoza yorumlamalarından biri sadece. Strauss böyle okumaz ama. O zaman liberalizmi yeni baştan tanımlamamız lazım. Mesela Strauss Hobbes'u da bir liberal olarak okur. Bu konuda da itiraz edenler çok fazladır. Çünkü liberalizmin kurucusunun Locke olduğunu söyleyenler çok daha fazladır. Strauss'a göre Hobbes devletin temeline bireyi yerleştirmiştir. Eğer liberalizmi bu şekilde tarif edecek olursak, evet Hobbes bir liberaldir. Daha doğrusu, kendisi liberal olmadığı halde liberalizmin kurucusudur. Liberalizmin kurucusu olması bakımından bir liberal yoksa mutlakiyetçiliği savunan bir adam nihayetinde liberal değil. İl-liberal bir dünyada liberalizmin teorisini yapmış bir adam diyebiliriz.

Strauss düşüncesinin Schmitt ile bağlantısı da, her politik sorunun teolojik bir problem ihtiva ediyor olması ya da teolojik problemi çözmeksizin politik problemi çözemeyeceğimiz gerçeğidir. Bu gerçeğin farkına vardığı anda da, Strauss kendisini bir çıkmazda hissediyor ve bu çıkmazdan

kurtulmanın tek yolunu da aslında Spinoza'nın din kritiğine yeniden dönmekte buluyor. Bu nedenle Spinoza okumaya başlıyor ve Spinoza'nın din kritiği üzerine kitabını yazıyor. Başlangıçta Spinoza'yı, Hıristiyanlık üzerinden Yahudilik eleştirisi şeklinde Cohen'in yaklaşımına benzer bir tarzda okuyor. Daha sonra Jacobi üzerinden okuyor ve ondan Spinoza'nın ne ölçüde Descartesçı olduğunu da farkediyor. Neden Descartesçı? Biraz onun üzerinde duralım. Çünkü Descartes'le birlikte hep söylenegelen bir şey vardır.

Oysa Negri'lerin tüm meselesi özne kategorisi değil mi? Radikal siyasetin ana temalarından bir tanesi de zaten bu modern özne kategorisinin altını oymak değil mi. Spinoza'da tam da böyle bir anti-özneci, anti-Descartesçı bir pozisyonda olduğu için onu okuyorlar. Keza, Descartes'te töz konusunda zihin-beden ayrımı varken, Spinoza'da böyle iki ayrı töz yoktur.

Strauss'un Spinoza okuması, daha önce de söylediğim gibi, Negri'nin okumasından oldukça farklıdır. Ayrıca, başka bir zeminde onun Descartesçı olduğunu söyleyeceğim zaten. Descartes'le birlikte başlayan, yeni bir düşünme modu, yeni bir paradigma var ve Strauss da Spinoza'yı o paradigma içinde okuyor zaten. Ama bu, Spinoza'nın tüm boyutlarıyla Descartes'i alıp sürdürdüğü manasına gelmiyor. Yine, Hobbes da bir yönüyle Descartesçıdır, bir yönüyle de Descartes'e karşıdır. Ama genel paradigmatik yapının dışında bir yere konumlandırılabilir mi diye soracak olursak, bence hayır. Tabiî ki aradaki farklılıkları tespit etmek gerekir, ama yine de o büyük resmi gözden kaybetmemeliyiz. O yüzden Jacobi'nin çok önemli bir etkisi var. Jacobi, Spinoza'yı neden Descartesçı olarak okuyor? Descartes'le birlikte biz şunu görüyoruz; eğer evrende kendisine onunla ulaşabileceğimiz objektif bir hakikat yoksa, nesnel bir hakikat yoksa, yani

kendi varlığını kendisinde temellendiren aşkın bir hakikat yoksa o zaman hakikatin yeni bir zeminde tanımlanması gerekir. Yani eğer bilginin kendisine karşılık gelen uygun nesnesi kaybedilmişse, mesela Tanrı, o nesnenin yeni baştan inşa edilmesi gerekir. Bu eğilim Kant'ta zirvesine çıkar. Çünkü Kant'ta felsefe, bir keşfetme faaliyeti değil, zihinsel bir inşa faaliyetidir. Teorinin anlamı değişir modern felsefede. *Theoria* dediğin şey *theo*, yani kutsal olanın seyri anlamına gelirdi. Eğer kutsal bir düzen yoksa ortada, seyredilecek bir şey de kalmaz. Ne yapacaksın o zaman? Bilgiyi yeni baştan, yeni bir zeminde inşa etmek zorundasın. Bu hikâyeyi, Rorty benim çevirdiğim *Felsefe ve Doğanın Aynası* kitabında çok güzel anlatır.[1] Öncesinde tümel olanı imleyen idea salt bir ideye dönüşür, yani zihin içeriklerine indirgenir. Tümel kaybedildiği noktada artık o insan zihninin içeriklerinden birine indirgenir.

Bana kalırsa bu dönüşümün ardındaki felsefe sahnesini görmesidir Strauss'u çağdaş felsefede özgün bir düşünür kılan. Çünkü bunun gerisinde işleyen temel saikin etiko-politik bir şey olduğunu söylüyor bize. Yani aslında Descartes'ten itibaren modern filozoflar evrenin matematiksel, mekanik bir temelde anlaşılmasına dayanan bir teori ortaya koyuyorlar. Dolayısıyla, epistemolojik açıdan kesin bir biçimde bilinebilir, öngörülebilir, hesaplanabilir yeni bir dünya tasavvuruyla karşılaşıyoruz. Spinoza'nın panteist vizyonu da bu bakımdan benzerlik taşıyor. Çünkü *deus sive natura*'dan anlamamız gereken, buradaki Tanrı'nın artık bir inanç objesi değil bir bilgi objesi olduğudur. İnanılan şey ile bilinen şey birbirinden farklıdır. Yukarıda Strauss'un vahyi yasa olarak yorumladığını, vahyin politik bir olgu olduğunu iddia ettiğini söyledik. Bu yorumun mümkün olabilmesi için,

---

1 Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, 2006.

Tanrı'nın bir inanç objesi olması gerekir oysa Spinoza'da Tanrı bir inanç objesi değildir. Onun Tanrısına el açıp yakaramazsınız. Spinoza'da Tanrı bütünüyle sessizdir. Her şeyi biliyorsa, yani Tanrı eşittir doğaysa veya Tanrı ile doğa aynı şeyse, doğayı bildiğimiz ölçüde Tanrıyı da bilebiliriz. Hatta Spinoza'da, biz kendimiz hem bir bütünüz hem de daha büyük bir bütünün parçasıyız. Öyleyse ben bütünü kendimden hareketle bilebilirim. Evet bu bakımdan son derece Descartesçıdır. Yani o Kartezyen paradigma içinde düşünüyor.

Zannedersem o bakımdan dahi Descartes'çı değil. Bu hususta da Spinoza'da rasyonaliteden ziyade duygulanım meselesi daha kurucu işlev görüyor.

Şöyle açıklayayım öyleyse. Modern politika felsefesi, Spinoza'dan, hatta Hobbes'tan bile önce, ilkin Machievelli ile birlikte, insan eylemlerinin "aynı sonuçlara yol açmaları kaçınılmaz olan belli tutkuların...etkisi altında gerçekleştiği"ni ilan etmişti zaten. Hobbes "arzu" ve "kaçınma"yı kendileri görülebilir olmasa bile, görülebilir her tür iradi hareketin temelinde yer alan iki temel tutku olarak tanımladığında ya da Spinoza insanın tutkuların tutsağı olduğunu söylediğinde, bir ölçüde Machiavellici öncülü tekrar etmiş olurlar. Evet, kesinlikle, Strauss'a göre, modern filozoflar, insanı akıl sahibi, eylemleri akıl tarafından yönlendirilen bir varlık olarak görmekten çok tutku ya da irade sahibi bir varlık olarak ele alırlar ve bu bakımdan işe pozitif ve normatif düşünce tarzları arasında ayrım yaparak başlarlar. Machiavelli'den itibaren, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'sinde de gördüğümüz üzere, modern politika filozofları, insanı olması gerektiği gibi değil de, gerçekte olduğu şekliyle ele aldıkları iddiasındadırlar.

Bu bakımdan, elbette duyguların, tutkuların ve arzuların kurucu işlevi büyüktür modern düşüncede. Mesela korku Hobbes'ta kurucudur. Hatta devleti var eden şey korkudur

ve bu bakımdan korku politik bir ilkedir. Ancak, burada dikkat çekmek istediğim husus, modern politik düşüncede, insanın tutkulara tabi bir varlık olarak tanımlanmış olması, sizin varsaydığınız üzere, Spinoza'da dahi, insanın zorunlulukla tutkuların oyuncağı olduğu, tutkuların rasyonalize edilemeyeceği, insanın pür edilgin bir varlık olduğu anlamına gelmez kesinlikle. "Aynı sonuçlara yol açmaları kaçınılmaz belli tutkular"dan söz etmek, aynı zamanda, insanî eylemlerin öngörülebilir ve dolayısıyla denetlenebilir bir nedensellik bağı içinde ele alınabilecekleri anlamına gelir. Söz gelimi, insanı fizikî doğada serbestçe hareket eden cisimler gibi kavrayan Hobbes, tutkuların da onda mekanik bir tarzda işlediğini söylüyordu ve bu mekanizmanın "devasa makine" olarak devlet içinde onu kullanmayı bilen bir teknikeri zorunlu kıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla, Hobbes'ta bile, arzular başka arzular tarafından, "insanın kendi derinliklerinden gelen spontane sonsuz ve mutlak bir arzu tarafından dönüştürülür".

Spinoza'ya dönelim tekrar. Spinoza'da "dengeleyici tutku ilkesi"nden ne ölçüde söz edilebilir bilemiyorum. Ancak, şunu aklımızda tutmalıyız, Spinoza'da, insanın kendisini tutsak eden, edilgin kılan tutkularını eyleme geçirebilmesinin insanî yolları ya da daha doğru bir ifadeyle insanî *conatus*'u vardır; insanın, sınırlı bile olsa, eyleme gücünü azaltan duygulanımları ve duyguları fark edebilme, anlayabilme ve dolayısıyla onların yönünü değiştirebilme kudreti vardır.

Ancak Strauss'un meselesi bu değil, kesinlikle. O Descartes, Hobbes ve Spinoza'yı aynı paradigma içerisinde görüyor. Bütün bir modernleşmeyi, aşkın noktaların yitimi olarak okuyor. Mesele aşkınlığın yitimi ise bunun zirvesini tabiî ki Spinoza temsil eder ve burada Strauss büyük ölçüde Jacobi'yi takip eder.

Jacobi hangi bakımlardan önemli? Birincisi, Strauss, Jacobi'yi Spinoza'nın din kritiğinin sağlam bir temele dayan-

madığını, zemininin zannedildiği kadar sağlam olmadığını gösteren kişi olarak okuyor. Çünkü Jacobi'ye göre, hayatın her noktasını rasyonalize etme çabasının kendisi hiç de rasyonel bir tavır değil ve Spinoza'nın yapmaya çalıştığı tam da budur. Strauss'un metinlerine hakim bir ayrım varsa herhalde en temel olanı, modern rasyonalizm ve klasik rasyonalizm'dir. Modern rasyonalizme asli karakterini veren şey mutlak anlamda bir akıl savunusu, her şeyi akıl yoluyla temellendirme iddiasıdır. Bunun zirvesi de, aydınlanma düşüncesi ve daha spesifik olarak da Kant'ın felsefesidir. Modern rasyonalizmde hayatın her alanını rasyonalize etme tavrının kendisinin temelinde bir boşluk görüyor Strauss. Modern felsefede yaşamın bütünüyle kesin, belirlenebilir, hesaplanabilir kılınması ancak mucize yaratmayan, hiçbir gizem içermeyen bir Tanrı fikri ile mümkün olabiliyor. Spinoza yine bu bakımdan *deus sive natura* fikri ile bu zihniyetin zirvesini temsil eden bir düşünür. Yani Jacobi'nin Strauss'a öğrettiği şey, Spinoza'nın panteist vizyonunda Tanrı tecrübesini yaşamaya imkân olmadığı ve eğer böyle bir Tanrı yoksa bireyin özgül bir dinî geleneğe bağlanma imkânının da olmadığıdır. Eğer Yahudi unsurunu yaratan Yahudi Tanrısının kendisiyse ve böyle bir Tanrı yoksa Yahudi cemaati ve Yahudi halkı özgün bir dinî gelenek olarak var olamaz. Tam da geleneği ortadan kaldırdığı için aslında Jacobi, Spinoza'yı çok acımasız bir biçimde eleştiriyor.

Şimdi biraz modern rasyonalist geleneğin karakteristikleri üzerinde durabiliriz. Strauss, bu geleneğin başlangıç noktasında Machiavelli'yi görüyor, çünkü ona göre modernleşme süreci tüm aşkınlık noktalarının yitimiyle karakterize olur. Bu noktayı daha önceki klasik gelenekle, mesela Ortaçağ İslâm, Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi ile kıyaslarsak daha anlaşılır olur. Mesela Strauss, Aquinalı Thomas'a çok saygı duyar ama modern felsefenin başlangıç noktası olarak tam da Aquinas'ı görür. Çünkü İslâm ve Yahudi düşüncesinden

farklı olarak Hıristiyan düşüncesinde dinin bir sentezi, akıl ile vahyin bir sentezi mümkün olmuştur. Bu ilk bakışta çok arzulanan bir şey olarak görülse de, kendine has alanlara sahip din ve felsefenin sentezi, ikisinin de bağımsızlıklarını birisinin lehine olacak şekilde yitirmesi demektir. O yüzden felsefe Hıristiyan düşüncesinde hiçbir zaman felsefe olarak kalamaz. Hep söylenegeldiği gibi, felsefe teolojinin hizmetçisi olmuştur, dinin hizmetçisi olmuştur. Oysa tam tersine Yahudi ve İslâm geleneğinde felsefe ile vahiy, akıl ile vahiy birbiriyle bağdaşmaz, birbiriyle çatışan unsurlar olarak görüldüğü için felsefe kendi bağımsızlığını sürdürebilmiştir. Esasında bağımsız olmanın yegâne koşulu çatışmaktır, mücadele etmektir, muhalif olmaktır. Bu da şaşırtıcı değil çünkü felsefenin ilk ortaya çıkışına baktığımız zaman Thales'in, o dönemin ilahî kodlarına itiraz ederek felsefe yapmaya başladığını görüyoruz. Bu yüzden felsefe bir meydan okumadır. Yani dinin temel iddialarına, vahyin hakikatine bir meydan okumadır. Bu bakımdan da evet, felsefe dinden farklı bir var olma tarzıdır.

Modern rasyonalist gelenekte, politika ile moral arasındaki ilişki kaybedilmiştir. Bu konuda da Arendt'ten çok farklı düşünür Strauss. Arendt Machiavelli'yi politikanın otonomisini sağladığı için, politika ile ahlâk arasında ayrım yaptığı için ve bu yolla da politikayı otonom bir alan olarak yeniden tesis ettiği için över. Oysa Strauss için bu politikanın hedeflerinin düşürülmesi, alçaltılması demektir. Bu alçalmayı da biraz Platon'un mağara meselini düşünerek anlamak daha doğru olabilir. O yüzden bütün bir rasyonalist gelenek bu alçalmayla karakterize olur aslında. Bu bakımdan Spinoza'nın felsefesi bir zirve teşkil edecektir.

Spinoza bahsine belki daha sonra tekrar döneriz. Şimdi biraz Franz Rosenzweig ve Martin Buber ile Strauss'un ilişkisine değinmek istiyorum. Zikredilen bu düşünürlerle birlikte ortodoksiye bir dönüş yaşanıyor ve ortodoksiye dönüşte

o dönemlerde Yahudiler için bir çözüm olarak görülüyor. Strauss onların düşüncesini "yeni ortodoksi" olarak adlandırır ve bu "yeni düşünme"nin, başlangıçta kendisinde de yeni bir "dönüş" yolunun açılabileceği izlenimi uyandırdığını söyler.

Elbette burada, Rosenzweig ve Buber'in düşüncelerini uzun uzadıya anlatmama imkân yok. Ancak yine de, önemli noktalar üzerinde durabiliriz sanıyorum. Her şeyden önce, onlar için temel sorun, ateist ve tarihselci ideolojiler tarafından kuşatılmış modern insanın dine yabancılaşmasının ve din ile ilgili şüphelerinin nasıl ortadan kaldırılabileceğiydi.

Rosenzweig Nietzsche, Kierkegaard ve Heidegger gibi, varlığın düşünceden önce geldiği fikrinden hareket eder. Ona göre, başlangıç noktası felsefe değil, bireyin tecrübe dünyasıdır. Adına gerçeklik dediğimiz ve bireyi de içine alan tecrübe dünyası, esasında Tanrı, dünya ve insanlığın dinamik etkileşiminin ürünü. Din ya da Yahudilik, bu üç unsur arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğinin anlamlı bir izahını sunuyor ona göre. Bu resimde, Tanrı, yarattıklarından ayrı duran bir yaradan değil; tersine, yarattıkları ile sürekli etkileşim içinde. Vahiy, bu etkileşimin aldığı formdur veya onun aracılığıyla etkileşim gerçekleşir. Dinî ritüeller, vahyi bugüne taşımamıza aracılık ederler. Söz gelimi, yaratım geçmişte olup bitmiştir. Fakat *Sabbath* ayini yoluyla bir Yahudi, yaratımı her hafta hatırlar. Böylece, yaratım, onun hayatının bir parçası haline gelir. Bu ritüeller, bir Yahudi'yi diğeriyle ilişki içine sokar. Rosenzweig, bir diğeriyle kurulan bu ilişki yoluyla, aynı zamanda, ilahî olanla veya Tanrı ile ilişki kurabileceğimizi öne sürer.

Dostu Rosenzweig gibi Buber de, Kutsal Kitabı Tanrının yaşayan kelamı olarak görür ve Rosenzweig gibi o da, Yahudi inancına, Yahudi kültürüne geri dönüşün hem zorunlu hem de mümkün olduğunu düşünür. Ancak, onun sözünü ettiği Yahudi kültürü, Hasidizm ile siyonizmi, aynı zamanda mil-

liyetçilik, romantizm, oryantalizm gibi Batılı kültürel değerleri ilginç biçimde bir araya getirir. Dinî tecrübeyi Tanrı ile içsel bir diyalog olarak görüyor Buber. Yani, Rosenzweig'ın tersine, dinî emir, yasa ve ritüellere sıkı sıkıya bağlılığı, Tanrı ile içsel diyalogun önünde bir tehlike olarak görüyor. Ona göre, Yasa'ya bağlayıcı olduğu gerekçesiyle itaat edilemez. Öncelikle, bu yasayı insanlara veren Yasa koyucu veya Tanrı ile bir diyalog gerekir. Tersi, Yasanın nesnelleştirilmesi anlamına gelir. Buber'e göre, Yahudi tarihi, inancın sağladığı güvenlik duygusu ile Yasayı nesnelleştirme eğilimi sergiler. Bunun tersine gerekli tek şey, Tanrı ile canlı ve dinamik bir ilişkidir.

Şimdi bu kısa girizgahın ardından şunu söyleyebiliriz ki, son tahlilde, Strauss Buber ve Rosenzweig'ın düşüncesinin gerçekte olduğu şekliyle Yahudiliğe dönüşe muktedir olmadığını düşünür. Ancak, yine de, Rosenzweig'ın felsefî düşüncesinin en azından üç temel hususta Strauss'un düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etkisinin olduğunu söyleyebilirim. İlkin, Rosenzweig Tanrı'yı bütünüyle aşkın olarak düşünmenin zorunluluğunu vurgulamış, ikinci olarak vahiy karşısında felsefenin içkin/mukadder bir güçsüzlük/zayıflık ihtiva ettiğini göstermiş ve son olarak felsefenin *amoralite*sine karşı vahyin *moralitesi*ni savunmuştur.

Yukarı da değindiğimiz gibi Yahudi Ortodoksinin Tanrısı felsefî bir temelde çürütülemez. Daha genel olarak söyleyecek olursak dinî Ortodoksinin kendisi akıl yoluyla çürütülemez. Ancak bu, Ortodoksinin tüm tezlerinin doğru olduğu anlamına da gelmez. Akılla kanıtlanamayabilir, akılla çürütülemeyebilir. Ama bu onun her noktasında akılsal olduğu ya da hiçbir çelişki içermediği anlamına gelmez. Spinoza tam da bunu gösteren kişidir Strauss için. Spinoza, o dogmatik tarafın felsefî olarak izaha muhtaç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir şüphesiz. Spinoza kutsal kitabı iki zeminde kritik ediyor. Birincisi tarihsel örnekler zemininde

onu çürütmeye girişiyor. İkincisi de rasyonel kanıt yoluyla Ortodoksiyi çürütmeye girişiyor. Aklın mahkemesi huzurunda dinin aklamasını, haklı kılmasını istiyor. Ama zaten bu mümkün değil. Meselenin iki boyutu var demiştik. Yani çürütülemiyor ama kanıtlanamıyor da.

Modern filozofların temel problemi şu: teolojik problem çözülmeksizin politik problem çözülemeyeceğine göre, öncelikli olarak teolojik problemi çözmek. Bu da ancak, Musa'yı çalılıklara çağıran, Nuh Tufanıyla insanlığı yok etmekle tehdit eden o gizemli Tanrı'nın reddiyle mümkün. Şimdi bunun reddinin tabi ki bir sürü yolu var. Entelektüel açıdan Tanrı yoktur derseniz bu hiçbir anlam ifade etmez. O zaman şunu yapmak zorundasınız: Tanrıya ihtiyaç duymayan, bir Tanrı tasavvuruna, bir Tanrı kavramına ihtiyaç duymaksızın, yepyeni bir zeminde, akıl zemininde bir evren inşa etmek. Eğer böyle bir inşa tamamlanırsa, problemin diğer tarafı yani politik problem çözülebilir.

İlkin, teolojik-politik problem çözülemez bir sorundur dedim. O yüzden pek çok yerde teolojik-politik çıkmaz, der Strauss. Problem bir bakarsınız hemen bir terminoloji değişikliğiyle çıkmaza dönüşür. Ama başka bir yerde de şunu söyler. Teolojik-politik problem, bir yönüyle çözülebilir. O, bir tarafıyla ilahî bir problemse bir tarafıyla, yani politik tarafıyla da insanî bir problemdir ve insanî bir problem insanî yollarla çözülebilir. Ulus devlet olmak bir çözüm gibi görünüyor. O yüzden Strauss'a da onurlu bir çözüm olarak görünüyor ama yeterli değil elbette. Strauss'u bütünüyle anlatmak mümkün olmadığından bundan sonra sorularınızla derinleştirelim.

Strauss'un Siyonizm'i desteklemesi, İsrail'in kuruluşunu desteklemesinin sebeplerini biraz açabilir misiniz?

Benim tezimin üçüncü kısmında var. 1960'lı yıllarda Arendt ile Strauss üniversitede karşılaşıyorlar ve bu karşılaşmada Arendt, Strauss'a karşı öfke doludur. Tam hatırlayamayacağım ama senin savunduğun görüşleri savunanlar şimdi senin gibileri kapı dışarı ediyorlar, öldürüyorlar diyor hatta bağırıyor koridorda Strauss'a. Çünkü ya Schmitt ile olan mektuplaşmalarını biliyor ya da "muhafazakâr" addedilen görüşleri onu rahatsız etmiş olabilir.

Ben Arendt'in Strauss'u yanlış anladığını düşünüyorum. Birincisi Strauss bir aktivist değil. Oysa Arendt aynı zamanda bir aktivist ve hayatının sonraki dönemlerine kadar kendisine bir filozof bile demiyor. Hakikaten de felsefe yapmaktan ziyade, Marksist bir zeminde dünyayı kurtarmakla ilgileniyor. Oysa Strauss'da biz teorinin praksis olarak okunduğunu görüyoruz. Mesela Platon'da da felsefe politik bir şeydir. Filozofun geriye dönüp kendi cemaatine hakikati anlatma sorumluluğu vardır. Ama bu sorumluluk, bir tür sorumsuzluğa kapı aralandığı anlamına gelmez. Yani bir yüce hakikat etrafında herkesi bu hakikatin kabulüne zorlamak, bir sorumsuzluk örneğidir Strauss için.

Strauss, Siyonizmi Yahudi sorununa önerilen modern ve bu temelde eksik bir çözüm olduğu gerekçesiyle kritik etmesine rağmen, İsrail Devletinin kurulmasını büyük bir hayranlık ve minnet duyguları ile karşılar. Neden? Çünkü tinsel/kültürel bağımsızlığın yolu politik bağımsızlıktan geçer. Ancak, tek başına politik bir varlığa sahip olmak, nasıl, hangi ilkeler temelinde birlikte yaşayacağız/yaşamalıyız? sorusuna cevap vermez. Çok açık değil mi? Ulus-devlet olmak, yani kültürel bir varlığa sahip olan bir halkın politik bir form kazanması, adil bir düzen nasıl mümkündür? sorusunun zorunlulukla/ontolojik olarak doğru cevabı olduğu anlamına gelmez. Ulus-devlet, yalnızca tarihsel bir formdur. Oysa ki Strauss için temel politik sorun, rejim sorunudur. Rejim, bir dizi formel kurum, kuruluş ve yapılar dizgesine, hatta yasalar siste-

mine indirgenemez. Rejim, içinde bir halkın ve o halkın her bir üyesinin ahlâkî, dinî ve elbette entelektüel pratiklerinin şekillendiği ve aynı zamanda bu pratikler tarafından her bir üyenin karakterinin şekillendiği *ethos*'tur. Nihayetinde her bir rejim, ayırt edici, yani farklılaştırıcı bir dizi nitelik etrafında ortak bir karakter yaratma gücüne sahiptir.

Peki, Strauss İsrail'in kuruluş aşamasında daha sonra ilerde geçtiği aşamalara yaşarken tanıklık etti mi?

Strauss İsrail Devleti'nin bir yurttaşı olmadı ve yanlış hatırlamıyorsam hayatı boyunca yalnızca üç kez İsrail'e gitti. 1973 yılında öldüğüne göre, en azından 1973'e kadar sözünü ettiğiniz aşamalara tanıklık etti.

Peki, bu işte teolojik-politik çıkmaz bağlamında İsrail, o çıkmazı ya da problemi aşma noktasında nerede duruyor?

Teolojik problem, hakikaten bir çıkmazdır; insanî yollarla, akılsal güçlerimizle çözebileceğimiz bir problem değildir. Dolayısıyla, politik çözümlerimiz de kısmi olmak durumundadır. Başlangıçta Strauss erken bir tarihte, gençlik yıllarında, bir Siyonist gençlik örgütüne dâhil oluyor. Ama sonradan bakıyor bunların bir şey çözecek ne güçleri ne de entelektüel kapasiteleri var. Bu adamların tek derdi silah talimi yapmaktı diyor hatta. Oysa Strauss kutsal kitap vs. daha entelektüel meseleler hakkında konuşmak istiyor tabii. Çünkü dünyayı değiştirmenin tek bir yolu yok. Fikirler, kurumlar içerisinde cisimleşirler ve kurumlar yoluyla görünür hale gelirler aslında. Dolayısıyla aslında dünyayı yöneten idelerdir. İnsanlar yönetir ama insanlar bir takım idelerin temsilcidirler zaten. Felsefenin ancak bu anlamda dönüştürme, değiştirme gücü vardır. Ama onu doğrudan politik alana soktuğunuz anda o bambaşka bir şey oluverir. Bizim çıkmazımız biraz belki de

bu. O zaman, teori ya da idea dediğimiz şey, ideoloji oluyor. Strauss da biraz bunun farkında olduğundan hayatının sonraki dönemlerinde böyle aktif olarak herhangi bir örgütün içerisinde yer almıyor.

İsrail ulus devleti, teolojik-politik çıkmazı aşma noktasında bu tür bir çözüm sunmuş mudur?

Strauss açısından, elbette ki hayır. Yukarıda açıkladığımı sanıyorum ama tekrar edebilirim. Tinsel bağımsızlığın yolu politik bağımsızlıktan geçer diyor. Bu reddedilmez bir gerçek ama bu meselenin yalnızca bir boyutu, bir yönü. Meselenin bir de daha önemli, çözülemez ve agnostik olduğunu düşündüğü tarafı teolojik problemin kendisi. Oysa modernler bu konuda fazlasıyla radikaldirler Strauss'a göre ve aydınlanma da bu yüzden çok radikaldir. Çünkü mesele teolojik problem ise, evreni, dünyayı ve tabiî ki insanî yaşamı yeni baştan tanımlayarak kurmaya giriştiğiniz noktada artık yepyeni bir şey yapmış oluyorsunuz. Tanrı yoksa böyle bir Tanrı anlayışının olmadığı bir dünyada insan her bakımdan kurucu olabilir mi? Bilim ve teknikte muazzam başarılar kaydetmiş insanlık, ne yazık ki, bilgelik ve iyilikte buna mukabil bir başarı sağlayamamıştır der Strauss.

Bu "tinsel bağımsızlığın yolu da politik bağımsızlıktan geçer" ifadesi de çok ısrarla vurgulanan bir husus. Bir diğer husus da Strauss'un üç ilahî dini Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm olmak üzere üçe ayırması ve bunun üzerine de rasyonel buyruk rasyonel yasa ayrımına girmiş olması. Hıristiyanlıkta gördüğümüz felsefenin teolojiye kurban edilmesi iken, Yahudilik ve İslâm'da felsefe belli ölçülerde müstakil bir varlık olarak varlığını devam ettirir. Bir kere şunu anlamakta güçlük çekiyorum. Teolojik-politik problem çözülemezdir. Çünkü bu, teo-

lojinin katmanlılığından ötürü bir meseledir. Siz de sunumunuzda bu noktayı Yahudiliğin bir kader olması üzerinden bağladınız. Bunu Yahudi bağlamında ya da sizin anlattığınız tarihsel tecrübe ışığında anlamak mümkün. Yani Yahudi geçmişi Strauss'a veri sağlıyor. Ve fakat biz bu başlıkları Strauss'un politika felsefesi tarihçisi olması üzerinden tartışacak olursak Hıristiyanlık, İslâm ve Yahudilik bağlamında düşündüğümüzde ve klasik politika felsefesi bağlamında düşündüğümüzde böylesi bir çözümü İslâm için ya da İslâm siyaset filozofları bağlamında ya da tarihsel tecrübesi bağlamında düşündüğümüzde haklılaştıracak bir zemine sahip miyiz? Çünkü biz Yahudilikle İslâm'ı aynı, Straussçu bir okumayla, aynı şekilde konumlandırıyoruz.

Teolojik probleme felsefî problem de diyebiliriz. Tanrı felsefî bir problemdir. Felsefe tarihini takip edecek olursak, Thales'ten itibaren bu soru farklı şekilde formüle edilmiştir. *Arkhe* nedir? *Arkhe*'nin bir başlangıç bir de kumandan, efendi anlamı var. Evrenin başlangıcını sorarken, aynı zamanda evreni yöneten ilkeyi soruyor. Thales su dedi öbürü *apeiron* dedi bir diğeri hava dedi... Bakın, farklı farklı cevaplar var. Bu bakımdan çözülebilir değil o teolojik problem. Çünkü felsefî bir problem. Bir felsefeci sorun çözülebilir derse, felsefe orada son bulur. Tanrı şudur dediğin noktada, felsefe bitiyor. Belki de felsefe yapmanın içsel çıkmazı, hem bir yandan hakikati aramak ama ararken, Tanrı budur, *Arkhe* şudur dendiği noktada arayışın son bulmasıdır. O yüzden sorunun felsefî kısmı çözümlenebilir değildir. Keza dinler için de aynı şey geçerli. Yalnızca semavi dinler yok ki. Bir sürü din var bu yeryüzü üzerinde. Hepsinin Tanrı nedir sorusuna verdiği farklı cevaplar var. Ben İslâm konusunda da Yahudilik konusunda da uzman olmasam da, şunu belirteyim; Yahudi Tanrı'sı ya da İslâm'ın Tanrı'sı olmaksızın Yahudi halkı ve

Müslüman halk var olamaz. Yahudi halkını yaratan Yahudi Tanrısına olan inançlarıdır. Halk bir inanç objesi olarak değil de, Tanrının söylediklerini bir emir olarak telakki etmeleri, onu izlemeleri ile kurulur.

Tinsel bağımsızlığın yolunun politik bağımsızlıktan geçişine dair bu söylediğiniz. Fakat Strauss'un düşüncesine baktığımızda Yahudilik için söylediklerini, İslâm felsefesi ve İslâm siyaset düşüncesi için de söylemek mümkün mü? İslâm evrensel bir dindir, yani etnik temelli değildir. Herkes Müslüman olabilir. Ama Yahudilikde etnisite var. İsrailoğulları'nın dünyanın merkezinde olduğu fikrine sahip oldukları için, dünya Gentile ve İsrailoğulları arasında bölünür. Yahudi halkını kuran, Yahudi Tanrısı İsrailoğulları'nın sınırlarını belirleyen bir Tanrı, yani İsrailoğulları'nı Gentile'lerden ayıran bir tanrıdır Oysa bir Müslüman Türk olur Arap olur ikisi birlikte karışır yarı Türk olur Yarı Arap'tır, İngiliz'dir, Fransız'dır.

Öncelikle, Yahudi olmak nedir Strauss için, bunu sorarak başlayalım. Ama bu soruya doğrudan bir cevap vermek kolay iş değil gerçekten. Strauss, Ortodoksi'ye dönüşün mümkün olup olmadığını soruyor ve bu bahiste Rosenzweig ve Buber'i eleştiriyordu, biliyorsunuz. Belki Ortodoksi'nin temel tezlerinin neler olduğunu açıkladığımızda, Strauss için Yahudi olmanın ne anlama geldiği sorusuna da cevap verebiliriz.

Geleneksel Yahudilik, insandan ve dünyadan ayrı Bir Tanrı inancına dayanır. Geleneksel Yahudi'nin dinî tecrübesi, Tanrı ile dünya arasında boşlukta vuku bulur. Bu dinî tecrübe, kendisini emir ve vazife formunda ortaya koyar. Bu sebeple, Strauss'a göre, Yahudi Ortodoksisi *Torah* ile başlar. Yani geleneksel Yahudilik *Torah*'yı mutlak olarak kabul

eder. *Torah* nedir? Ortodoksi *Torah*'yı Yasa olarak kabul eder. Yasa ise esas olarak yasaklamaları içerir. *Torah*'nın bağlayıcı kabul edilmesiyle birlikte, Yahudiler özgül bir kavim olurlar. Bu minvalde, *Torah* Yahudi halkını yaratır. Strauss, Yahudi'nin dinî tecrübesinin özünün, seçilmişlik ve kavim olmaklıkta yattığını öne süren Rosenzweig'ı eleştirmişti. Çünkü, ona göre, seçilmişliği ve kavim olmaklığı merkeze alan Rosenzweig, böyle yapmakla, *Torah*'nın geleneksel önceliğini reddetmiş ve tersine *Torah*'yı Yahudi halkının yaratımı veya ilahî olan ile insanî olanın karşılaşmasının sonucu olarak görmüş olur.

Strauss'un bu eleştirisinden, Yahudi olmayı etnik bir temelde tanımlamadığı sonucunu çıkarabiliriz sanıyorum. Burada bahsedilen yasa olarak din, somut bir düzene sahip olmak demektir. Yahudilik de İslâm da kendisine inananların hayatını, tüm yapıp etmelerini belirler. Ne yapacağınızı ne yapmayacağınızı belirler. Her ne kadar Yahudiliğin etnik bir doğası olsa da, Strauss bunu tartışmaz kendi metinlerinde. İslâm düşüncesini Yahudi düşüncesi ile bir arada ele almayı meşru kılan şey, İslâm ve Yahudi filozofları için vahyin, tam da "bir sosyal düzen, yalnızca eylemleri değil aynı zamanda düşünceleri ve kanaatleri düzenleyen tümüyle-kuşatıcı bir düzen" olmasıdır. *Theioi nomos*'un, yani ilahî yasanın kabulü, "*somut* ve bağlayıcı yaşam düzeni idesi"nin, insanî eylem ve düşüncenin üstünde bağlayıcı bir otoritenin kabulü anlamına gelir. Ona göre, hem İslâm hem de Yahudi düşünürler vahyi yasa olarak, "tümüyle-kuşatıcı düzen" olarak anladılar ve moralitenin ilkelerinin "aklın yasası" ve "moral yasa" ile özdeşleştirilmesini reddettiler.

Düşünürlerin gündeme gelişinde farklı evreler var sanki. Bugün Strauss'da yeni ilgili temel tartışmalardan bir tanesi Mü'minlik ile Yahudilik ya da Mü'minlik ile nihilizm tartışması devam ediyor. Bir

grup bugün Amerika'da klasik liberalizm üzerine Strauss okur. Tam kültür demişken ben başka bir konuda berraklaşma ya da bir tavzih rica edecektim. Bu doğa, kültür ayrımı biz modernlerin daha aşina olduğu bir ayrım. Kültür, eğitim demişken Strauss'u bir de doğa kavramında görüyoruz. Şimdi Strauss'da sık sık gerilimler görüyoruz. Hatta bazen biraz fazlaca bu gerilimlerin iki ucundan birini tercih etmeye zorlayan bir tavırla bizi karşı karşıya bırakıyor sanki. Atina-Kudüs, Antikler-Modernler, Felsefe-Vahiy, Felsefe-Site vs. İki tarafa da hakkını vererek bu gerilimleri ortaya koymaya çalışıyor. Ama bir taraftan da sanki seçmek zorunda kalıyorsunuz. Bir tanesini seçeceksin gibi bir şeye zorluyor. Belki fazla dikatomik, apolitik kalabilen. Bu gerilimin bizi çağırdığı bazı şeyler var ve sanırım onlardan biri de doğa. Modern dönemde bütün bu büyü bozumundan sonra, doğada bir anlam yok, bir kutsiyet yok. Bizde bir şey söylemiyor doğa, bir takım mekanik işleyişler dışında. Romantikler bizi doğaya, doğa ile insanın daha yakın bir irtibatına çağırdı. Bugün derin ekoloji diye hareketler var. Dolayısıyla doğayı tekrar işin içine katmaya dönük öneriler var. Hatta erdemi de artık daha doğal anlayalım diyen natüralist yaklaşımlar var. Strauss'da bu doğa kavramı nasıl bir yere sahip? Bütün o Platonizm içerisinde kültür, elitler dünyasında bizi çağırdığı doğa nasıl bir doğa biraz açar mısınız?

Belki bütün batı felsefe geleneğini *phusis-nomos* gerilimi üzerinden de okuyabiliriz. Bunu ben, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişki gibi de okuyorum. Çünkü *phusis* dediğiniz zaman artık insan müdahalesiyle değiştiremeyeceğiniz bir şeyi kastediyorsunuzdur. Burada fizikî doğa değildir kas-

tedilen sadece, hem bir anlamıyla doğa mesela evet ilk şeyler *arkhe* diyeceğimiz şeydir. Yani her şeyin kendisinden çıkıp yine kendisine döneceği şeydir doğa. Aynı zamanda bir şeye kendine özgü karakteristiğini veren şeydir. Kadının doğası, erkeğin doğası, köpeğin doğası gibi bir sürü şey doğa kavramı altında anlaşılabilir. Bir şeyi o şey yapan şeydir aslında doğa. Evet hem fizikî doğadan hem insan doğasından anlaşılan şey modern dönemde değişmeye başladı. Çünkü daha öncesinde fizikî doğanın da kendi içerisinde bir kutsiyet taşıdığı, en azından Ortaçağ'da bile Tanrı yaratımı olduğu için değerli olduğu düşünülüyordu. Ama sonradan, 16. yüzyıl 17. yüzyıl ile birlikte matematiksel olarak kavranabilir, mekanik yasalara göre işleyen bir şey olarak anlaşılmaya başlandıktan sonra doğa, o kutsiyetini de kaybetti tabiî ki . Ama bir de insan doğası var. Ahlâk ve politikayı kuracağımız yer orası. Strauss için de esas olan şey, aslında fizikî doğadan çok insan doğası dediğimiz şeydir. İnsan nedir diye sormamız lazım. Bir adım daha öteye götürürsek, insan doğası nedir? İnsanın işi [*ergon*'u] nedir? Tam da burada *arete* kavramı işin içine giriyor. Biz erdem diye çeviriyoruz ama mükemmelleşme, yetkinleşme diyelim. Kalemin erdemi, *arete*'si nedir dediğimiz zaman, kalemin yapması beklenen, yerine getirmesi beklenen işi nedir diye soruyoruz. Kalemin erdemi yazmaktır. İnsanın erdemi nedir? Ve ilginç olan şey belki de o keskin karşıtlığı çok net görebiliriz. Özellikle de Kant'ta. Modernler doğayı hem fizikî doğayı hem de kendi iç doğasını insanın yenmesi gereken, karşı çıkması gereken, mücadele etmesi gereken bir şey olarak gördüler. Çünkü insanı hep tutku temelinde tanımlamayı tercih ettiler. Aristoteles, erdemli olmak için insanın kendi doğal eğilimlerini takip etmesi yeterlidir demiştir. Oysa Kant'ta tam tersine, erdemli olabilmek için insanın doğal eğilimlerine karşı eylemesi gerekir. O yüzden modern dünyada erdemli olmak zor bir şeydir. Strauss'un klasik rasyonaliteye ve bu klasik düşünürlerin doğa

anlayışına dönme sebeplerinden biri de bu. Doğa dediğiniz zaman insanın işi nedir? sorusu ortaya çıkar. İnsan rasyonel bir varlıktır. Tutkuları hesaba katmıyor mu klasik düşünürler? Elbette katıyorlar ki bilge azınlık ile vülger çoğunluk arasında ayrım yapıyorlar. Vülger çoğunluğun bir şekilde disipline edilmesi, bir arada yaşamalarının mümkün kılınması lazım. Bunda mitin oynadığı işlev, modern dönemde dinin oynadığı işlevle bir ve aynıdır. Ama insanı salt tutku temelinde tanımlamayı reddediyorlar. Belki de modernlerden ayrıldıkları en önemli nokta bu. Ne Platon'da ne Aristoteles'te insan tutkularına tabi, tutkularına maruz kalan bir varlıktır. Aslında Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerini de dahil edebiliriz buna, hiçbirinde böyle değildir. İnsan rasyonel bir varlıktır. İnsan bu bayağı olandan daha yüksek/yüce olana yükselebilir. Oysa modernler hiç böyle kavramaz. Örneğin Hobbes'ta, insanların hemen hepsi tutkulara tabidir. Eğer politikayı da buradan hareketle tanımlarsak Machiavelli'de de böyledir ve Strauss da böyle okur. Politikanın amaçlarını alçalttığımız noktada politik yaşamdan beklenen şey nedir? İşte insanlar özellikle mesela Locke'da daha da açığa çıkacak olan, bir takım ticari ilişkiler içerisinde bulunsunlar, zaten onların kendi çıkarlarını maksimize etme çabaları kendiliğinden bir ahlâk da yaratacaktır gibi bir düşüncedir. Kapitalizmin ahlâkı. Bunda üzülecek, korkulacak bir taraf da yoktur. Oysa öncekiler sürekli erdemden bahsederler. Mesela Rousseau da hep "Bizimkiler hep ticaretten, maldan, paradan bahsediyor oysa klasikler hep erdemden söz ettiler" der. Klasiklerin bahsettiği erdemi de, insanın kendi işini yapması diye okumak lazım. İnsanın kendine doğasına yaraşır olan şeyi yapması diye anlamak lazım. Hem fizikî doğa hem de bir şeyin özü olarak, bir şeyin karakteri olarak doğa. Çünkü Aristoteles'te erdem dediğimiz şey, hem deneyimlenebilir dış doğa hem de insanda var olan bir huy, bir mizaç olarak tanımlanır. Adalet, hem deneyimlenebilir bir erdem hem de tekil insanda var olduğunda da bir mizaçtır, bir huydur. Niye

politika-etik arasındaki ilişki bu kadar önemli? Bir politik toplum içinde yaşamaksızın insan erdemli olamaz. İnsan insana yakışır şekilde yaşayamaz. Kendi işini, işlevini, *ergon*'unu yerine getiremez bir politik toplum içinde yaşamadıkça. Strauss'un da kadimlerde, klasiklerde keşfettiği en önemli özelliklerden biri budur

Politik hayatın amacının erdem olduğunu, moral mükemmelleşme olduğunu ve bu amacın ilkin felsefî aklı değil yasa olarak anlaşılan dini gerektirdiğini düşünüyorsunuz. Bu minvalde o politik olanın felsefe ile değil din, yasa ya da gelenekle ilişkili olduğunu öne sürüyorsunuz. Oysa Fârâbî ve İbn Meymûn'da din müstakil bir varlık alanı değildir. Bir felsefeye, erdemli ya da erdemsiz olan felsefeye tabidir. Fakat Strauss okuduğumuzda ve sizin de burada ifade ettiğiniz şekilde de felsefî akıl her zaman sonradan geliyor.

Meseleyi hep iki katmanlı olarak düşünmek gerekiyor. Dinin bir tarafı felsefe bir tarafı politika. Ama politik olan kısmı aslında öncelikli. Mesela Platon'a bakalım. Tarihsel olarak baktığımızda da Platon'u önceleyen bir filozoflar silsilesi var. Thales'in düşünebilmesi, felsefe yapabilmesi için üzerinde düşüneceği bir malzemeye ihtiyacı vardı. Böyle düşünürsek eğer kendisinden önce *arkhe* sorusuna verilmiş bir cevap vardı. Zeus vardı, Hera vardı, mitler vardı o dönemde. Voegelin mit ile din arasında bir mahiyet farkı görmez, ona göre ikisi de tümele aittir, biri sahihtir diğeri değil. Oysa Strauss böyle düşünmez. O, felsefe ile din arasına, vahiy ile akıl arasına keskin bir karşıtlık inşa eder. Kadın ile erkek nasıl birbirine karşıttır yani iki farklı varlıktır. Bunlar birlikte yaşamazlar mı? Birlikte yaşarlar. Hayatın böyle bir harmonisi var. Strauss'un bence bizden görmemizi istediği şey budur. Dinin bir tarafı teoloji ve felsefe. Orada arayışa devam ede-

ceğiz. Ama bir yerde yorulur insan ve cevap vermek zorundadır yaşayabilmek için, birlikte yaşayabilmek için. Orası da dinin kendisini politik bir olgu olarak gösterdiği yerdir. Ama bunların birbirine karşıt olması bunların birlikte yaşayamayacakları anlamına gelmez. Tam tersine bu dünyada da karşıtlar birlikte var olur. Çünkü ikisi bir ve aynı şey olsaydı iki ayrı şeyden bahsetmezdik. Bu yüzden de karşıtlara ihtiyacımız var. Onlar çatıştıkça belki de hayat devam eder. O dinamizm hiçbir zaman kesilmez. Çünkü insan evet bir yönüyle soru sorar bir yanıyla da cevap verir. Soru sormak ve cevap vermek iki karşıt etkinliktir.

Strauss'u okuyunca, İbn Meymûn'dan Rosenzweig'e kadar Yahudi düşüncesi içerisindeki tartışmalara tanıklık ediyoruz. Burada zikrettiğiniz isimlerin sanki hepsi bir prototipi temsil ediyor. İbn Meymûn klasik rasyonalite, Spinoza Yahudi din kritiği, Herman Cohen rasyonel din olarak Yahudilik, Rosenzweig'te ise mümin'in tecrübesi olarak Yahudilik ortaya çıkıyor. Dinin otantik tecrübesini arayan Rosenzweig'e Yahudilerin Heidegger'i diyenler var. Strauss Spinoza üzerine yazdığı kitabın meşhur önsözünde bu düşünürleri tek tek tartışarak hepsine hakkını veriyor. Fakat son tahlilde yine Spinozist bir tavır alıyor. Teolojik-politik incelemede Spinoza, akıl düşünmeyi ve itaati gerektirir, Tanrı da bu yüzden cehaleti değil inatçılığı cezalandırır der. Strauss'da da din politik bir şeydir. Vahiy de temelde özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm söz konusu olduğunda yasa ve şeriat olarak kendini koymuştur. En büyük erdemi itaattir. Şimdi bu Spinozist bir tavırdır. Bu tavrın gerçekten çok yaygınlaştığını ben de gözlemliyorum. Ama teolojik-politik mesele

söz konusu olduğunda acaba Spinozist tavır en verimli tavır mıdır?

Strauss, Spinozacı mı Maimonidesçi mi derseniz eğer ben Maimonidesçi derim. Çünkü mesela evet din politik bir olgudur, evet dinin özü moraldir ama din yine de salt politik-moral bir boyuta indirgenemez. Maimonides'te de salt bir politik olgu değil. Çünkü o bir hakikat iddiası taşıyor Maimonides'te de. Çünkü din, vahiy hem yasadır hem felsefedir. Ancak Strauss'a göre, Spinoza dinin hakikat iddiasını ciddiye almıyor, ama çürütemiyor da, yapabileceği tek şey kalıyor geriye alaya almak.

Spinoza'da vahyin taşıdığı anlam İbn Meymûn ve Fârâbî'nin taşıdığı ağırlığa sahip mi? Bize şu, şu, şu vahiy anlayışlar var, bunları birbirine karıştırmayalım diyor sadece. İbn Meymûn'un bahsettiği nübüvvet nedir? Tahayyül melekesinin öyle bir taşmasıdır ki, o aklî olanı da içine alır. Spinoza tam tersine bu tahayyülî olan ile aklî olan iki melekeyi ayırdıktan sonra bir tanesini daha düşük bir düzlem olarak görür. Peygamberde tahayyül var. Hatta din de zaten doğal şeylerin bilgisi ile mükellef tutmaz insanları. Dolayısıyla ben Strauss'da o nübüvvet ve vahiy söz konusu olduğunda İbn Meymûn'un görüşünü benimsediğini pek zannetmiyorum.

Ben çok da Spinozacı okuyamıyorum Strauss'u. Neden mi? Platon'un politika felsefesinin, Platoncu kimi büyük ortaçağ İslâm filozoflarının ve Yahudi düşünürlerin ayırt edici özelliği şudur: felsefenin veya Tanrı, dünya ve insanlık üzerine, yani "tüm şeyler" veya "bütün" üzerine özgür araştırmanın doğal başlangıç noktası olmadığının kabulü. Doğal başlangıç noktası, ilahî yasadır. Strauss'a göre, İslâm filozofları gibi Maimonides de ilahî yasayı inanç olarak görmez; tersine, o, yasa koyucu Tanrı tarafından hangi tür eylemlerin emredilip

hangi tür eylemlerin yasaklandığını bildiren ve bu temelde şekilsiz bir halk kitlesini dinî-politik bir topluluk olarak tanımlayan ve organize eden şeydir. Bu sebeple, bir toplumda ilahî yasa en yüksek otorite olarak kabul görür. O, uygarlaşmış politik hayatın en doğal ifadesidir.

Fakat aynı zamanda, o, Yahudilikte yasanın otoritesini felsefî anlamda da haklı kılmaya girişir. Maimonides'e göre, vahye veya ilahî yasaya başvuru, hem rasyonel hem de zorunludur; yalnızca, uygarlaşmış politik yaşamın gereği olduğu için değildir bu; aynı zamanda insan doğasının tam anlamıyla, yani hem bedenen hem ruhen mükemmelleşmesi için gerekli olduğu için. Ancak, Maimonides'e göre, vahiy yalnızca dış davranışı düzenleyen ve filozof olmayan çokluğa verilmiş insanî yasa ya da moralite değildir; o, aynı zamanda, insanın gerçek mükemmelleşmesi demektir, bilgide mükemmelleşme demektir. Dolayısıyla, akıl ile vahiy, insanî yasa ile ilahî yasa arasında bir çatışma olmadığı gibi ilahî yasa ile felsefenin amacı da bir ve aynıdır.

Bana göre, Strauss Maimonides'in modern-öncesi rasyonalizmini Spinoza'nın modern rasyonalizmine tercih eder. Bunun en temel nedenlerinden biri, Maimonides'in felsefesinin Spinoza'nın felsefesinden daha "doğal", yani daha az tarihsel olduğunu düşünmesidir. Ona göre, Maimonides, Spinoza gibi Yahudi geleneğine yabancılaşmış biri değil. Spinoza'nın tersine, onun akıl yürütmeleri, "Yahudi yaşamı bağlamı içinde vuku bulur". Bu ne demek? Bu, Fârâbî gibi, Maimonides'in rasyonalizminin de vahyi, felsefeyi önceleyen temel olgu olarak kabul etmesi demek. Strauss'a göre, "Maimonides'in felsefesi ilkece ve baştan sona Yahudiliğe dayanır" iken, Spinoza "Yahudilikten kendisini aklın, insanlığın mahkemesi huzurunda haklı kılmasını talep eder" Bunun nedeni de, Spinoza'nın modern dönemde tarihsel bir kategori olarak ortaya çıkan bir "önyargı"dan muzdarip olmasıdır. Bu "önyargı" Spinoza'nın vahiy karşıtlığının

beslendiği temel kaynaktır ve esasında upuygun ifadesini Descartes'ın radikal şüphe metodunda bulur. Spinoza'nın bir Descartesçı olduğunun bir başka kanıtı daha. Descartes, rasyonel olmayı, zihnin önyargılardan özgürleşmesi olarak tanımlar. Descartesçı bir ruhla kendi sistemini inşa eden Spinoza da, "Yahudi yaşamı bağlamı içinde" kalmayı ve buradan hareketle kendi felsefî pozisyonunu belirlemeyi, Strauss'un ifadesiyle, "önyargıya hapsolmak" şeklinde değerlendirir. Bu minvalde, o, "Yahudilikten uzaklığı *önyargıdan özgürlük*" olarak telakki eder.

Strauss Spinoza ile Maimonides arasındaki karşıtlığın, eternal düzen ile yaratılmış dünya ideleri arasındaki karşıtlıkta yatmadığını söyler bize. Temel karşıtlık, hem Sokrates'in hem Maimonides'in en önemli şeylere ilişkin insanî bilgisizliği, insanî cehaleti, insanî cevapların yetersizliğini, bütünün bilgisinin ele geçmezliğini vurguladıkları noktada, Spinoza'nın "radikal cehaletimizi" reddetmesinde yatar.

İlahî yasa, insan doğasının hem bedenen hem ruhen mükemmelleşmesi demek ama onun öğretisi açık değildir, yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Bu sebeple, Strauss'un okumasına göre, Maimonides için felsefe, mümine, vahyedilmiş öğretinin hakiki anlamını rasyonel olarak bilebilmek için gerekli ve hatta emredilmiş bir etkinliktir. Ama bu etkinlik ezoterik bir formda sürdürülmek zorundadır. İlahi yasa, insanî şeyler alanı içinde en otoriter görünen şeydir ve bir insan olan peygamber tarafından insanlara nakledilir. Bu, *ilahî* yasayı *insanî* şeylerin bir parçası kılar. Bu yüzden, görevi insanî şeyleri tetkik etmek olan filozof, ilahî yasayı anlamak durumundadır. Ancak, o, felsefe yapma emrini bir lütuf, kendisine Tanrı tarafından verilmiş özel bir hediye olarak görmeli ve öğretisini kamusal hale getirmeye çalışmamalıdır.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Maimonides, vülger çokluk ile felsefî azınlık arasındaki ayrıma bağlı kalır. Spinoza'nın

tersine, Maimonides'in amacı çokluğu aydınlatmak değildir; hayati önemi haiz tartışmalı meseleleri çokluktan gizli tutmak konusunda felsefî eliti eğitmektir. O, hakiki anlamda aydınlanmanın evrensel ölçekte olamayacağına inanır çünkü. Strauss da bu noktada aynen Maimonides gibi düşünür.

Strauss sadece Yahudiliği merkeze alan bir filozof. Strauss'un sunduğu çözümler ve söylediği şeyleri düşünürsek içkin olarak zihninde Yahudiliğin olduğunu ve dolayısıyla ondan kaynaklı böyle söylediğini düşünüyorum. Bahsettiği bütün o teolojik politik çıkmazlar, Yahudi birey için geçerli. Yahudi üzerinden kuruyor bütün felsefesini.

Buna itiraz etmek de bence çok modern bir bakış açısı. Niye ve nasıl kurtulabiliriz ki kendi kültürümüzden, dinimizden, pozisyonumuzdan, bizi belirleyen her şeyden? Doğal olarak verili olan şeyden niye uzaklaşalım ki? Daha da önemlisi, bu mümkün mü gerçekten? Elbette bağımsızlaşabiliriz, bağımsızlaşmalıyız da. Strauss'u konuşturalım burada yeniden; "özgürlük kendi esaretine dayanır" ya da "insanın özgürlüğü radikal bir bağımlılıktan ayrılmaz".

Strauss'ta felsefe ontolojik olarak meşrulaştırıcı, soylu bir pozisyonda duruyor. Oysa Nietzsche'nin Sokratik gelenekten itibaren kurulan felsefe yapma tarzına getirdiği eleştirileri düşününce bambaşka bir felsefe ortaya çıkıyor. Sizin dediğiniz gibi teori pratikten sonra geliyorsa, teorinin ne etkinliği kalır?

Nietzscheci görüşü seçebilirsin. En azından felsefe tarihi bize bu özgürlüğü veriyor. Dikkate almadıklarım var. Önemli bulduklarım var. Bu benim yolum. Aynı zamanda benim kişisel yolum. Kişisel serüvenim. Dolayısıyla belli bir nokta-

da Nietzsche çok haklıdır diyebilirim ama bu beni Nietzscheci kılmaz.

Episteme pratiğe indiği anda yani onu artık pratik alana soktuğun anda o episteme olmaktan çıkıyor, doksa oluyor artık. Bir şeyin idea olması başka bir şey, o şeyin politik alana girdiği anda insanlar tarafından savunulan, taraf olunan ya da karşı olunan bir şey olması bambaşka bir şeydir. Zaten şimdi adaleti herkes bir ve aynı şekilde temaşa edebilmiş olsaydı adalet konusunda çatışma yaşanmazdı. Oysa bizim adaletin ne olduğuna ilişkin fikirlerimiz birbirinden farklı. Birisinin adil dediği bir şeye bir başkası adil değil diyor. Bu şekilde adalet, bir kavram, bir idea insanî dünyamıza girince bir tür kırılma yaşıyor. Belki de buna mahkûmuz. Belki de Strauss'un bizden görmemizi istediği şey bu. Bunu gördüğümüz zaman ne olur? Eğer bu bir zorunluluksa, ontolojik olarak belirlenmişse Spinoza'nın söylediği gibi, buna karşı biraz uyanık olabiliriz. Bunu böyle okursak evet uyanık oluruz. Daha adil insanlar oluruz. Bütün bu söylenenlerin, felsefe yapmanın da bir amacı var Strauss'da. Politik bir hedefi de var, daha hoşgörülü olmak yani zihni özgürleştirebilmek. Yani insanların eşit koşullarda yaşamasına taraf olmak güzel bir şeydir, ama bunun için adam öldürmeye başladığın noktada artık adil olamazsın. Orada episteme kalmaz. Orada basbayağı ideoloji vardır. İdea yoktur artık. Bu insanî varoluşun kaçınılmaz gerçeği belki de. Bununla bir şekilde baş etmek zorundayız. Kendi varlığımızda da. Nerede soru sormaya devam edeceğiz ve nerede tamam cevaplara sarılacağız? Bunun formülü var mı? Yok. Formüller arama ayartısından, bir teoriyi doğrudan pratiğe uyarladığımızda bir cennet yaratacağımız yanılsamasından kendimizi nasıl kurtarabiliriz? Zihnimizi nasıl özgürleştirebiliriz? Bana kalırsa, Strauss, bunu ancak felsefe yoluyla yapabileceğimizi göstermesi bakımından çok önemli bir figür.



Voegelin, Aşkın Tecrübe ve Siyaset

Bengül GÜNGÖRMEZ*

\

Alman-Avusturyalı-Amerikan filozof Eric Voegelin, 1901-1985 yılları arasında yaşamış ve yaklaşık otuz cilde yakın eser vermiş, çağımızın en önemli politika filozoflarından birisidir. Ülkemizde henüz pek tanınmamasına ve eserleri dilimize çevrilmemiş olmasına rağmen Voegelin'in eserleri, çoğunlukla Almanya ve Amerika'da, bunun yanı sıra dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan akademisyenlerin ve araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Adına arşivler kurulmuş ve hakkında hem Almanca hem İngilizce bolca neşriyat yapıl-

---

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. 24.03.2012 tarihinde gerçekleştirilen bu oturumdaki tartışmalara şu metinler esas teşkil etmiştir:

- Bengül Güngörmez, *Eric Voegelin İnsanlık Draması Din - Politika İlişkileri*, Paradigma Yayıncılık, 2011.
- Eric Voegelin, "İnsan Yaşamının Arasında ", içinde *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, ed. Anthony De Crespigny-Kenneth R. Minogue, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1994.
- Eric Voegelin, *The People of God*, 1941.
- Fevzi Bilgin, "Batı Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar: Eric Voegelin ve Yeni Siyaset Bilimi", *Dîvân* (2000/1).

mıştır. Eserleri akademisyenler tarafından pek çok dünya diline çevrilmektedir.

Voegelin'in çağdaşı diğer filozoflardan belki de en önemli farkı "aşkın tecrübe"yi politika teorisinin dışında tutan modern politik düşünceyi radikal bir tarzda eleştirmesi ve Yunan politika felsefesi ile Yahudi-Hıristiyan geleneği temelinde aşkın tecrübe ve politika arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmesidir. Voegelin'in politika teorisi, en temelde tarih teorisine ve felsefî antropolojiye dayanır. O, bütün insanlıkta ortak kabul edebileceğimiz kriter olarak "aşkın tecrübe"yi politika teorisine dahil etmekle politika teorisinde modern dönemde çoktan kaybedilmiş olan "politik, moral ve spiritüel ortaklığın" felsefî ve sosyolojik olarak var olma koşullarını ortaya koyar. Bu ortaklık insanın kadim bir arayışı olan "temel" arayışı ile "anlam" arayışı ile belirlenir.

Voegelin'in eserleri, modernitenin spritüel krizine bir cevap teşkil ettiği gibi, modern dünyada politikanın krizine de bir cevap teşkil eder. Modernitenin krizini belirleyen temel soru şudur: modernite bilginin gücü ve iktidarıyla ilerlemeyi, insanın mutluluğunu ve kurtuluşunu vaat etmişken, bu vaatten nasıl oluyor da dünya savaşları, kitlesel katliamlar, insanlığın sefaleti ve ölümler, çevre felaketleri doğabiliyordu? Bu soru modern dünyada politikanın kriziyle de alakalı bir sorudur ve politika-moral ilişkisinin kopuşu, değerler dünyasının yıkılışı, ortaklığın ve anlamın kaybı modernitenin krizinin temel özellikleridir. Bu kontekstte Voegelin'in iki önemli tezi ortaya konabilir:

İlki, "İnsanın politik toplumdaki hayatı yalnızca profan alanla sınırlı değildir. Toplum aynı zamanda dinsel düzenin alanıdır. Politik toplumdaki insan maddi olandan ruhani ve dinsel olana, hayatı bütün gerilimleriyle birlikte yaşar" tezidir. İkincisi ise, "Hıristiyanlık'ın kamusal alanda kurumsal bakımdan gücünün zayıflayışı ve kendisine muhalif heretik unsurları bastıramaması neticesinde bu heretik unsurların

–bu unsurlar da en az muarızı Hıristiyanlık kadar dinsel yahut ondan feyz alan hareketlerdir– Aydınlanma hareketini gerçekleştirmeleri ve modern toplumu kurmaları" tezidir. Voegelin, modernitenin dinsel boyutuna dair de çok önemli bir iddiası olan bu iki önemli tezini tarih teorisi, politika felsefesi ve felsefî antropoloji temelinde ele alır. Bu kontekstte hem selefi düşünürlerle hem de çağdaşlarıyla hesaplaşır.

Voegelin'in politika teorisinde, özellikle de şaheseri *Order and History* [Düzen ve Tarih] ciltlerinde bütün insanlığa ortak kabul edilen "aşkın tecrübe"nin varlığının tarihsel ve felsefî olarak tespitiyle empirik bir araştırmaya girer. Burada özellikle Platon'un "metaxy" [arada olma; içkin ve aşkın kutupları arasında gidip gelme] kavramı son derece önemlidir. Bu felsefî antropolojiye göre insan tek kutupta yaşayamaz. O, içkin ve aşkın kutupları arasında gidip gelen, maddi ve manevi hayatı bir arada yaşayan varlıktır. (Voegelin, bu yorumunu tek Tanrılı dinler ve özellikle Hz. İsa ekseninde sürdürmeye ve çeşitlendirip derinleştirmeye devam eder).[1] Voegelin tespitinin ardından söz konusu tecrübenin modern dönemdeki kaybının düşünürler ekseninde teferruatlı bir değerlendirilmesine geçer. Voegelin ayrıca eserlerinde modern dönemde bu tecrübenin kaybının yahut onun yok sayılmasının politik ve sosyolojik sonuçlarını da ele alır. "Politik dinler", "ideolojiler", "totaliter politik sistemler", her türlü "–izm", "yabancılaşma", "sekülerleşme", "dünyevileşme", "içkinleşme", "dünyaperestlik", "mesihçilik", "kitle kültürü", "spirütüel rahatsızlık" vb. gibi kavramlar eserlerinde umumiyetle ele aldığı ve değerlendirdiği temel kavramlardır.

1 Bu hususta ve Voegelin hakkında Türkçede yazılmış teferruatlı bir değerlendirme için şu çalışmama bakılabilir: Bengül Güngörmez, *Eric Voegelin, İnsanlık Draması, Din-Politika İlişkileri*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011.

Voegelin'in din-politika ilişkisi temelindeki temel tezi ise "modernitenin gnostik olduğu tezi"dir ki bu tez, geniş bir tarihsel değerlendirme neticesinde öne sürdüğü ve çağdaşı düşünürler arasında bolca yankı yapmış bir tezdir. Gnostisizm üzerine tarihsel olarak teferruatlı değerlendirmeleri de olan Voegelin'in modern düşünürün dinsel eğilimi ve modernitenin dinsel boyutu üzerine sanattan, arkeoloji, eski diller ve edebiyata, tarihsel ve felsefi-sosyolojik tespitleri kolayca çürütülemeyecek tespitlerdir. Voegelin'in gnostisizmin modern mesihçilik ve binyılcılıkla ilişkisine dair değerlendirmeleri günümüzde modern politikayı ve modern sekteryan politik hareketleri anlamak isteyenler için önemli bir rehber niteliği taşımaktadır.

Söyleşi:

Öncelikle entelektüel serüvenimden de biraz bahsederek kendimi tanıtayım. Ben Uludağ Üniversitesi sosyoloji bölümü mezunuyum. Yüksek lisansımı da Uludağ Üniversitesinde, Hüsamettin Arslan'ın denetiminde Amerikalı sosyolog Robert Nispet üzerine yaptım. Tezimin başlığı *Geleneğin sosyologu Robert Nispet* idi. Genelde yaptığım tez nedeniyle o dönemlerde muhafazakârlık üzerine ciddi okumalarım oldu. Daha sonra doktora yapmak üzere Ege Üniversitesine geçtim ve Ege Üniversitesinde Eric Voegelin hakkında bir doktora tezi yazmaya karar verdim. Voegelin hakkında okumalara, çalışmalara başladım. Bu arada TÜBİTAK doktora araştırma bursu kazandım ve Almanya Eric Voegelin'in bizzat kurduğu Eric Voegelin arşivine gittim. Bu dönemde Eric Voegelin'in asistanı, arkadaşı ve meslektaşı Prof. Dr. Peter Opitz ile beraber çalıştık. Yaklaşık bir seneye yakın hem Eric Voegelin'in fikirlerini hem de Batı düşüncesini, sanatını ve mimarisini yakından tanımaya çalıştım.

Eric Voegelin, kendisini her ne kadar o şekilde takdim etmese de bana göre muhafazakâr bir filozof ve Batıda da

muhafazakâr filozoflar arasında sayılan bir filozof. Fakat bazı özellikleriyle diğer filozoflardan ayrılıyor. Ben Eric Voegelin'i en iyi Platon'un *Phaidros* diyalogundan hareketle anlayabileceğimizi düşünüyorum.[2] *Phaidros* aslında güzellik üzerine, aşk üzerine bir metin. *Phaidros*'ta, Sokrates ve Phaidros arasında geçen diyalog enteresandır ki şehrin merkezinde geçmez. İkisi konuşmak için şehre giden yolun, surların dışına çıkarlar. Surların dışında aşk üzerine konuşmaya başlarlar ve hatta Sokrates bu diyalogda yüzünü ellerinin arkasına saklayarak konuşur. Sokrates niçin konuşmak için şehrin dışına doğru çıkar, yoldan ayrılır ve konuşurken yüzünü saklar? Bu soru politika felsefesi açısından önemli bir sorudur. Sokrates aşk üzerine konuşmak için insanların onları duymayacağı bir yer seçmiştir. Biraz aşırı yorum yaparak buradan belki bazı şeyler "cemaatte" konuşulmaz diyebiliriz. Bu dinsel bir cemaat olmak zorunda değil, artık sosyolojik bir vakadır ki seküler cemaatler var aynı zamanda. Modern dünyada dünyevî cemaatler var. Surların dışına çıkılarak konuşulması yine Platon'un bir meselini, mağara istiaresini hatırlatır. Mağarada insanlar zincirlenmiş bir şekilde otururlar ve arkalarında bir ateş yanar. Birbirine zincirlenmiş insanlar yanan ateş nedeniyle karşı duvarda gölgeleri görürler ama o gölgeleri gerçek zannederler. Daha sonra birisi uyanarak o mağaradan dışarıya doğru çıkar. Dışarıya çıktığı zaman güneşi görür ve güneş gözlerini kamaştırır. O gözünü kamaştıran şey aslında hakikatin ışığıdır. Sonra dönüp o insanlara gördüğü şeyi anlatmak ister. Onlara, bu karşıdaki duvarda gördüğünüz şeyler gerçekliğin kendisi değil. Bunlar sizin sanılarınız, asıl gerçeklik arkanızda, dönseniz, kendiniz arkaya baksanız aslında gerçeği göreceksiniz. Orada bir ateşin yandığını ve bunların o ateşin aksettirdiği

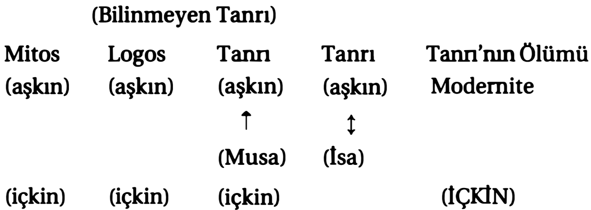
2 Eflâtun, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, Ankara: Maarif Vekaleti, 1943.

gölgeler olduğunu göreceksiniz. Fakat oraya geri döndüğünde ve oradakilere gördüklerinin hakikat olmadığını, kanılar olduğunu söylediğinde oradaki topluluk onu boğmaya, öldürmeye çalışır. Voegelin'in filozof hali, tam da mağaraya dönünce boğulmaya, öldürülmeye çalışılan kişi gibidir. Nazi Almanya'sını ve bu dönemde bütün dünyada kitle toplumunun yükselişini ve insanların bir tarafta faşistler öte yanda komünistler şeklinde kamplaşmış halde ideolojilerin etkisi altına girişini düşünelim. Hitler baktığınızda sözde bir demokrasi ile geliyor, herkes oy veriyor ama bir süre sonra Hitler Alman kitlesi tarafından adeta bir Tanrı gibi görülüyor. O dönemin ideolojiyle uyuşmuş kitleleri tıpkı Platon'un mağarasındakiler gibi kanılarıyla yaşamaktadır. İşte Voegelin böyle bir ortamda bir filozof olarak ortaya çıkıyor. Okulda üst katta Nazilere karşı menfi düşüncelerini ifade ettiği bir seminer verirken, alt katta gestaponun dolaştığı bir ortamda yaşıyor ve bu ortamda Voegelin Nazilerin elinden kendisini son anda zor kurtarmış yani önce İsviçre'ye ardından Amerika'ya kaçmıştır.

Şimdi antiklerin *Phaidros*'una, daha doğru bir deyişle antiklerin bakış açısına yine geri döneceğim. Antiklerin bakış açısı modern insandan çok faklı. Mesela "güzellik" dediğiniz zaman, antiklerde bu kavram sadece güzelliği değil, aynı zamanda iyiliği ve doğruluğu da ihtiva ediyor. Antik dünya'daki bir insanın, bir yurttaşın, "güzel" [*kalon*] olarak adlandırılması için, onun aynı zamanda iyi ve doğru olması da gerekiyor. Ama biz bugün bu şartları taşımasa da ona güzel diyoruz; mesela modern insan için 90-60-90 bir bayan güzeldir ama onun iyiliği ve doğruluğu tartışılır bir şey değildir. Yani bizim estetik anlayışımız Antik Yunan'daki estetik anlayışından bir hayli farklı. Bu noktada Voegelin, antik dünyanın bakış açısıyla modern insanı karşılaştıran ve o unutulmuş olan perspektifi yeniden insanlarla buluşturan filozoflardan biridir. Arendt'ten, Heidegger ve Schmitt'e çağdaş

bir dizi filozof enteresandır ki, eserlerinde antik dünyaya çok fazla dönerler. Ama Voegelin buna ilaveten bir de teolojiye çok fazla dönüyor. Yani Voegelin aslında bir tür "teolog-filozof"tur.

Voegelin gibi yaklaşık 40 cilt eser yazmış bir filozofun çalışmalarını tek tek anlatmamız tabiî ki mümkün değil. Ben Almanların metodunu kullanarak size biraz geniş bir perspektiften Voegelin'in teorisini bir şemayla anlatmaya çalışacağım. Teferruatı kaybedebiliriz ama şematik bakış, geniş kapsamlı bir perspektif sağlıyor. Voegelin kendisi de şemaları çok sever ve kullanır. Bu diyagramla aynı zamanda Batı düşüncesinin seyrini bir filozofun gözünden de göreceğiz:



Batı'da ilerleme düşüncesi çok tesirli ve filozofların bir din gibi sarıldıkları önemli bir fikirdi. İlerleme fikri aslında dinden, yani Hıristiyanlıktan geliyordu. İlerleme din temelliydi, fakat Aydınlanma döneminde teolojik ilerleme fikri sekülerleşti ve daha çok "tarih felsefeleri" olarak filozofların kullandığı, teorilerini oluşturdukları bir şeye dönüştü. İlerleme fikri artık seküler ve rasyoneldi. Gelin görün ki, bugün ilerleme fikrinin algılanışında varılan nokta ilginçtir. Artık düşünürler ilerlemeden bir "mit" diye bahsediyorlar. Yukarıdaki

şemada çizdiğim tarihsel seyir düz bir çizgi gibi görünse de kesinlikle burada ilerlemeci bir bakış açısı olmadığını belirtmek isterim. Voegelin'in kendisi ilerleme fikrine karşıdır. Bununla birlikte Voegelin gibi düşünürler "epochal thinker" olarak adlandırılırlar, yani dönemci düşünürlerdir, tarihi anlarken dönemlendirmelere özen gösterirler. Diyagramımız öncelikle Mitos dönemi ile başlıyor. "Başlangıçta ne vardı?" sorusunun cevabı dünya görüşlerine ve filozoflara göre farklılık gösterir ama burada biz "mitos"la başlıyoruz. Mitos dönemi aynı zamanda kozmos içi tanrıların olduğu, Tanrı'nın henüz kendini ifşa etmediği ve yalnızca yarı-tanrıların olduğu bir dönem olarak görülüyor Voegelin'in düşüncesinde. Bu yüzden şemada Tanrı parantez içinde yer alıyor. Bu Tanrı'nın gizli bir Tanrı olduğu, henüz vahyiyle kendisini bildirmediği anlamına geliyor. Mitos döneminde henüz ruh da keşfedilmiş değil, insan bilinci daha kompakt bir bilinç. Tanrılar, yarı insan yarı tanrı formunda varlar. İçkin ve aşkın tam olarak ayrılmamış. Voegelin'e göre kozmos içi tanrılar yani bu geçiş formları, bizi ilahi olanla ilişkiye sokan aracılardır. Mitos dönemindeki tanrılar, tanrıcıklar, bizi ilahi olanla, aşkınlık tecrübesinin kendisinde tecessüm ettiği insanı aşkın olanla ilişkiye sokan varlıklardır.

Daha sonra hemen bu dönemi takiben, Logos değimiz, felsefe dönemi, özellikle de Platon ve Aristoteles'in aşkın olana yaklaşımı gelir. Bu evrede ruhun keşfedilmesi, aynı zamanda hiçliğin keşfedilişi söz konusudur. Voegelin'e göre, Platon ve Aristoteles gibi filozofların asıl problemi aşkın olanı arayışlarıdır, yani tanrıyı arayışlarıdır. Ancak buradaki Tanrı, kendini vahyetmiş, ifşa etmiş bir tanrı değildir henüz, fakat yine de transandans [aşkın] bir tecrübe mevcuttur. Platon ve Aristoteles'te insandan tanrıya doğru bir arayış söz konusudur.

Platon ve Aristoteles'in aşkının tecrübesine sahip olmalarına paralel dönemde Musa'nın da arayışı söz konusudur.

Musa'nın kendi arayışından çok, Voegelin Tanrı'nın Musa'yla halkını arayışını öne çıkarmaktadır. Tanrı Musa'ya yanan ateş olarak görünür. Burada tek taraflı bir ilişki vardır: Tanrı Musa'yı arar. Musa Tanrıya "sen kimsin?" diye sorduğunda, Tanrı "ben benim" [*ehyeh aşer ehyeh*, ego sum qui sum] der. Yani, hep tek taraflı bir ilişkiden, halkını arayan bir Tanrı'dan söz ediyoruz.

İsa'ya geldiğimizde ise durum değişiyor ve "inayet" kavramı işin içine giriyor. İsa "two in one", yani hem Tanrı hem insan, yani Tanrı-insan. İnsan, İsa ile Tanrı'ya doğru giderken Tanrı da İsa ile insana geliyor ve tam bir mütekabiliyet ortaya çıkıyor. Voegelin'e göre böylece aşkın tecrübenin tam olarak somutlaşmasını, tamamlanışını tecrübe ediyoruz. İnsanın kendi ruhunu tam olarak bir yere yöneltmesi ve aynı zamanda da Tanrı'nın arayışı, Tanrı'nın kendisini tam olarak ifşa etmesi söz konusu. Burada bir karşılıklılık var ve bu bakımdan Voegelin insanın kendisine ilişkin anlayışında bir ilerleme –Aydınlanmacı ilerleme anlayışı değil– olduğunu iddia ediyor. İnsan böylece varoluşta bir sıçrayış [*leap in being*] gerçekleştirir. Bu sıçrayış Eksen Çağı dediğimiz bir dönemde özellikle gerçekleşiyor. Birbirine paralel zamanlarda aynı sıçrayış aynı zamanda Hint'te, Çin'de de var. Voegelin Eksen Çağlar üzerine de yazıyor, ama şimdi burada konuyu sınırlamak gerektiğinden bahsedemeyeceğim. İnsanın varoluşundaki bu sıçrayış Jaspers'ta da Kierkegaard'da da vardır. Bu aslında Platon'un *metaxy* kavramıyla alakalıdır. *Metaxy* [in-between] "arada olmak" anlamına gelir. Nedir arada olmak? "Arada olmak" içkinle aşkın arasında olmaktır. Hem içkin, hem aşkın tecrübenin bir arada olduğu bir süreçtir. Bu süreç için yine Platon'a dönüyoruz. Platon'un *Şölen* diyalogunda *metaxy* kavramını görürüz.[3] Mesela *Phaidros* diyalogunda iki tane at vardır, siyah ve beyaz atlar. Ruhen atlardan birisi bizi bir yere çeker, diğeri bir yere. Hepimizin yaşadığı

3 Platon, *Şölen*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

bir şeydir bu aslında; maddi hayat bizi kendisine çeker ardından bir süre sonra manevi hayatı arzulamaya başlarız. Yani, insan tek düze bir varlık değil, tek bir kutupta durabilen bir varlık değil ve sürekli olarak bu kutuplar arasında gidip gelen bir varlık. Hem aşkınlık tecrübesine, hem içkinlik tecrübesine aynı anda sahip olabilen bir varlıktır.

İşte burada Voegelin politika teorisinin temeline bu Platoncu felsefî antropolojinin nasıl yerleştirildiğini görüyoruz. Aynı zamanda şemadan hareketle de söylersek Voegelin'in politika teorisinin temeline tarihin nasıl yerleştirdiğini görüyoruz. Bir kere Voegelin için politika teorisi dediğimiz şey, kesinlikle bir "tarih teorisi" olmak zorundadır. Ancak tarih teorisi, tarihi aşamalar olarak kaydeden ve bir noktada durduran Comte veya Marx'ın ortaya koyduğu gibi bir "tarih felsefesi" demek değildir. Mesela pozitivist siyaset bilimi okuyorsunuz ve pozitivist bakışa göre tarih dışlanmalıdır değil mi? Tarih felsefelerini düşünelim. Auguste Comte'un tarih felsefesi var değil mi? Auguste Comte'un aslında tarih felsefesiyle yaptığı bir "tarih inşası" vardır. Bu, tarih teorisi anlamına gelmez, tarihi dışlayarak, tarihin düşünürün ideolojisine göre tekrardan inşa edilmesi anlamına gelir. Voegelin'e göre tarih teorisi olmayan bir teori politik teori olarak kabul edilemez. Mesela Türkiye üzerine bir politik teori geliştirmek istiyorsak eğer Voegelinci perspektiften Türkiye üzerine bir tarih tezimizin, bir tarih teorimizin, tarihe ilişkin bir bakışımızın olması gerekir.

Şimdi diyagramımıza, şemamıza devam edelim. *Metaksi*'nin tam olarak artık İsa'da somutlaştığını görüyoruz. Modern döneme geçmeden önce Alman düşünürlerinde çok önemli yer tutan bir kavram olan *Geist*'ten bahsetmek istiyorum. *Geist* muhtelif tarifleri olan, hayatın anlamı, ölüm ve sevgiyi ifade eden ve aynı zamanda bütün bir tarihi yöneten bir kavram. Voegelin'in *Geist*'ı "insan ruhunun aşkın olana açıklığı" diyerek tarif ediyor. Geist'ı Almancada "ruh" anla-

mına gelen *Seele* ile karıştırmamak gerekir. Mesela çocuklarda *Geist* yoktur. Ben bir kere Almanya'da meslektaşım olan bir hocayla dolaşırken çocuğun biri ağlıyordu. "Niye ağlıyor bu çocuk?" diye kendisine sordum. Bana, "Bir nedeni yok, çünkü çocuk o, çünkü onda *Geist* yok yalnızca *Seele* var" dedi. Kendilik bilincini de içine alan *Geist*'i belki bu örnekle somutlaştırabiliriz.

Şimdi modern döneme baktığımızda özellikle Feurbach'la birlikte Hıristiyanlığın Tanrı'sının insanın zihninde bir illüzyon olduğu fikri çok ön plana geçmeye başlıyor. Böylece *transandenz* olan tamamen reddediliyor ve sadece "içkinlik" kalıyor. Voegelin'in de eserlerinde sözünü ettiği üzere, Aydınlanmayla birlikte hatta daha da öncesi, mesela Hegel'de, Tanrı'nın ölümünden söz edilmeye başlandığını görüyoruz. Tanrı ölmüştür. Burada anlatılmak istenen şey, Tanrı'nın insanların nezdindeki itibarını yitirmesidir. "Yalan söylemeyeceksin" diyen Tanrı'nın kendisi bir yalana dönüşüyor. Dolayısıyla özellikle entelektüel düzlemde bu tanrının kendisinin insanın zihninde yarattığı bir illüzyon, bir kurgu olduğu fikri ön plana geçmeye başlıyor. Voltaire, "Tanrı olmasaydı bile insanların onu icat etmeleri, yaratmaları gerekirdi" diyor. Yani vahyin tanrısı, artık kafamızda bizim kurguladığımız, bizim oluşturduğumuz bir şey haline geliyor. Feuerbach, "insan kendi özelliklerini tanrıya atfederek kendisini yoksullaştırır diyor." Feuerbach gibi düşünürlerin ortaya koyduğu "ateist hümanizm" insanın büyüklüğünü geriye kazanmaya çabaladığı için bir hınca, bir gücenikliğe dayanıyor. Henri de Lubac'ın deyişiyle, "ateist hümanizm, insanın büyüklüğünü kazanmak için Tanrı'yı kovar." İnsanı, tarihte ön plana geçirmek, bütün bir tarihin öznesi yapmak, transandenz olanın artık reddidir ve bu reddediş modernliğin temel özelliğidir. Aşkınlık tecrübesinin reddiyle ortaya çıkan ve aşkınlığın reddinin yarattığı boşluğu doldurmak üzere ortaya çıkan ideolojiler şunlardır; pozitivizm, Marksizm, Faşizm, Psikolojizm, Bilimizm, Decisionism, vs...

Voegelin'e göre Hıristiyanlık, Yahudilik politik dinlerdir ve onlar insani, tarihsel tecrübeye aittir. Aşkın Tanrı anlayışı reddedilebilir ama Tanrı'yı reddettiğinizde insanın sahip olduğu aşkınlık tecrübesini nasıl reddedeceksiniz. "Tecrübe" bizi başta sözünü ettiğimiz felsefî antropolojiye götürüyor; insan tecrübesinin ruhani boyutu reddedilemez bir şey olduğu için dinler, özellikle Hristiyanlık ve Katolik Kilisesi önemini yitirdiği zaman bu tecrübenin yerini dolduracak, onu karşılayacak alternatif tecrübeler gerekiyor. Voegelin'in "vekil din" dediği şey kadim dinî tecrübenin yerine geçiyor modern dönemde. Nasyonal Sosyalizm, komünizm, faşizm, bilimizm vb. "vekil dinler"dir. Feuerbach, "Tanrı insanların yarattığı bir illüzyondur" diyor ve Tanrı düşüncesini unutmamızı istiyor, peki ama bu düşünceyi unutsak bile antropolojik olarak sahip olduğumuz tecrübeyi unutabilir miyiz?

Voegelin kendisi en az antik metinleri okuyacak düzeyde 11 dil biliyor ve ona göre tarih bize mitos döneminden bu yana aşkınlık tecrübesinin olduğunu gösteriyor. Bu kadim tecrübeyi nasıl reddedeceğiz? Tecrübe nereye gitti diye soruyor Voegelin. Tanrıyı reddettiniz ama tecrübesi nereye gitti? Yok mu oldu? Tecrübe yok olmuyor ve varlığını kendisini "vekil dinler"e ikame ederek sürdürüyor. Örnekler kolayca verilebilir: Mesela ilk örneğimizi komünizmden verelim: dinler ilahi kurtuluş projeleridir ve bunun sekülerleşmiş hali komünist toplumda insanların kurtulacağı fikridir. Veya Nazizm'e göre saf Alman ırkından oluşan bir toplumda insan kurtulmuş olur. Mesela düşünür Tanrı fikrini reddederken "ırk", "sınıf" gibi kategorileri Tanrı'nın yerine geçiriyor. Yine pozitivizmde, pozitivizm tarihi, duyguları, Tanrı'yı, inancı reddederken "olgu"yu bütün dünyayı yorumlamanın merkezi haline getiriyor. Ya da psikolojizmde her şeyi "libido"-dan hareketle açıklamak. Böyle her şeyi tek bir yerden açıklamak çok tehlikeli ve Voegelin'in yaşadığı dönemin politik

tecrübesine de hakim bir zihniyet olmuştur. Voegelin Schmitt'in *decisionism*ini de bunlara ekler.

Burada önemli olan aşkın tecrübe ile içkin tecrübenin birlikteliğinin modern dönemde tamamen bittiğini, her şeyin içkinlikte, "içkin" olarak kavrandığını görmektir. Modern düşünür de her şeyi içkin olarak ve insan varlığı da kendisini aşkın ve içkin arasında gidip gelen ruhani bir varlık olarak değil, "içkin" olarak kabul ediyor. Politik hayatımız bu içkinlik anlayışından muaf değildir. Artık Tanrı varlığın dolayısıyla da seküler kamusal alanın belirleyicisi değildir. Sekülerizm, "dünyevileşme" dediğimiz şey artık burada tam olarak içkinliğin mutlaklaşması tarzında ortaya çıkıyor. İçkinleşmeyi dilimize "dünyaperestlik" olarak da tercüme edebiliriz.

Yukarıda çizdiğimiz diyagramda belki fark etmişsinizdir İslâm ve Hz. Muhammed yer almıyor. Sebeplerine gelince Voegelin Hıristiyan bir filozof ve Hz. Muhammed'e ilişkin farklı bir görüşü var. İsa Batılılar için bir peygamber ama aynı zamanda bir kurtarıcı. İslâmî görüşle teolojik bir farklılık var. Voegelin Hz. Muhammed'i politik bir lider olarak görüyor ve onu kurtarıcı olmaktan ziyade ekümenik bir şey kurma amacında olan politik bir lider olarak tarif ediyor. Bu nokta eleştirilebilir ve üzerine yazılabilir ama o kadar da büyüteceğimiz bir şey değil, nihayetinde Hıristiyan bir filozof ve aynı zamanda Katolik Kilisesiyle mektuplaşan, Katolik Kilisesinin politikalarına yön veren bir filozof Voegelin. Katolik Kilisesinin son dönem fikirlerini de etkilemiş. Gerçi Voegelin Protestan ama Luther'in sert eleştirisini yapıyor. Katolik Kilisesi'ne karşı da eleştirileri var. Katolikliğin o kurumlaşmış, doktrinleşmiş, yerleşmiş pozisyonuna karşı çok sert eleştiriler yapıyor. Benim dinim felsefedir diyor Voegelin ama bu Allah'a inanan bir felsefe. Voegelin'in Kuran hakkında yazdığı şeyler de var fakat burada çok fazla teferruata giremiyorum.

Batılının gözünde İsa çok önemli bir figür. Ayrıca onun kurtuluşu getireceğini düşünüyorlar. Batı düşüncesinde "Kurtuluş" fikri çok önemli ve politik düşünceye de sirayet eden bir meseledir. Mesela "*Heil Hitler!*" diyorlar, bu deyiş Türkçeye "yaşasın Hitler" diye tercüme edilir, Ama oradaki *Heil* "kurtuluş" demek. Almancada Heilsgeschichte "kurtuluş tarihi", yani kutsal tarih demek; teolojik tarihteki kurtuluşa *Heil* diyorlar. Aslında "*Heil Hitler*" dediklerinde, "Hitler bizi kurtar" demiş oluyorlar, aynı şekilde Hitler artık insanların gözünde bir Tanrı mertebesindedir. Voegelin bunu şu şekilde tarihsel olarak açıklar: tarihsel akışa baktığımızda hem antiklerde hem de Ortaçağda var olan bir varlık hiyerarşisi vardır. Buna göre dünya üçgen biçimdedir ve bu hâl hiçbir dönemde değişmemiştir. Bu üçgenin en tepesinde Tanrı, sonra yönetici veya dini lider vs., en altta da halk olur, arada da bir sürü farklı şey vardır. Tanrı'nın reddinin ertesinde modern dönemde üçgenin tepesindeki Tanrı yok olur ve siyasi iktidar, yani devlet ve politik dinler onun yerini alır. Bize hep teokratik devletin kralın tanrıdan aldığı güçle halkı yönettiği söylenir. Voegelin'e göre bu bize öğretilen bir "klişe"dir. Bir kere teokraside yönetici Tanrı'ya karşı sorumludur ve halkı bu ölçüye göre yani Tanrı'nın yasalarına göre hükümdarının gaddar veya adaletsiz olup olmadığına karar verir. Tanrı en yüksek adalet ölçüsüdür. Ve bu Antik Yunan'da da var olan bir ölçüdür, bu İlahi tecrübe, Tanrısal olana katılım Antik Yunan'da da var olan bir şeydir. Henüz vahyini göndermiş bir Tanrı olmasa bile ilahi olana katılma, İlahi olanı tecrübe etme iyi bir karakterin özelliklerinden biridir. Adaletli olmak, ölçülü olmak Antik Yunan'da iyi bir karakterin diğer özellikleri olarak sayılır. Bu hiyerarşi meselesini ifade ettikten sonra İsa konusuna geri dönebiliriz.

Sözünü ettiğimiz kadim varlık hiyerarşisinin yıkılışından itibaren modern insanın gözünde artık devlet veya politik lider kurtarıcı İsa'nın yerini aldı. Burada Batı'da din üzeri-

ne birkaç şey söylemek gerekir. Aydınlanma döneminde ve Fransız Devrimiyle birlikte tüm hayatı dizayn eden kilisenin otoritesi elinden alındığında devrimciler yüzlerce papazı kayıklara doldurup Sen nehrinde öldürüyorlar, boğuyorlar. Yine Batı'da şiddetli din savaşları yaşandığından Hıristiyanlık insanların hayatında çok önemli bir yer tutuyor. Aynı zamanda Hıristiyanlık Batıyı Batı yapan uygarlaştırıcı güçtür. Paul Valery, Batıyı Batı yapan üç şeyden bahseder: ilki Antik Yunan, diğeri Rönesans, üçüncüsü ise Katolikliktir. Dikkat edelim, Hıristiyanlık demiyor, Katoliklik diyor. İnsanın Tanrı egemenliği altındaki varoluşu, Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkışı ile birlikte tamamen reddedilen bir şey haline geliyor. Yine Batı'da aklın serüveni hakkında da birkaç şey söylemeliyiz. Modern dönemdeki akıl antikitedeki akıldan çok farklı. Antiklerde aklın 12 çeşit tanımı var ve akıl kesinlikle sezgisel bir taraf içerir. Antiklerde aklın sezgisel bir boyutu var, aklın İlahi olana açılan bir kapısı var, bir penceresi var. Aristoteles'te en önemli felsefî etkinlik olan *theoria* direk aşkına açılan o kapıdır. Platon'un "idealar" öğretisi aşkın olanı bir şekilde dile getirme teşebbüsüdür. Yalnızca akıl anlayışı değil, vahiy hakkında da şunu söylemek gerekir: Voegelin'e göre vahiy Aydınlanma'nın tarif ettiği gibi yalnızca irrasyonel ve kurgusal bir şey değil. Vahiyde de akılsal bir taraf var. İnancın akılsal bir yönü var. Ve bu yaklaşımın, yani vahiyde akılsal bir yanın olabileceğini kabul etmenin bazı politik neticeleri var oraya da geleceğim. Ancak oraya gelmeden bir şeyi kesinleştirelim. Voegelin'e göre o halde, akılda sezgisel, ilahi bir yön varken, vahiyde de akılsal bir boyut vardır.

Akıl vahiy meselesi Batı düşünürleri arasında çok tartışılmış bir meseledir. Genelde Batı'daki düşünürlerin zihni dikotomilerle işler. Filozoflar taraflara ayrılmıştır ve birbirleriyle polemiklere girişmiştir. Mesela Levi Strauss Kudüs mü Atina mı meselesini tartıştığında Atina'dan yana tercihini kullanır. Gadamer de Atina'dan tarafa tercihini kullanır ama Voegelin

onlara katılmaz. Akıl ve vahiy arasında bir tercih yapamayız der. Bunlardan birisi diğerine tercih edilemez. Bence Voegelin düşüncesinde orijinalliğin en fazla ortaya çıktığı yer burasıdır.

Söylediğim gibi bu kurtuluş teolojileri ile akıl/vahiy meselesinin politik neticeleri var. Türkiye'de çok tartışılan bir mesele olarak seküler kamusal alanı tahayyül edelim. Seküler bir kamusal alan genelde rasyonel bir müzakere alanı olarak tahayyül edilir. İnançlar bu alanda tartışmaya sokulmaz. Eğer Voegelin'in dediği gibi vahiyde akılsal bir boyut, akılda da sezgisel bir boyut varsa, o zaman rasyonel müzakere alanı olarak görülen kamusal alana dindar kişinin dini argümanlarla dahil olması mümkün oluyor. Yani Voegelin bunun teorik temelini kamusal alanın sınırlarını genişleterek tesis etmiş oluyor. Bugüne kadar politik bir din olarak Kemalizm özellikle kamusal alanı baskı altında tuttu. İnsanların inancıyla müzakereye katılması mümkün olmadı. İnançlı insanların inançları doğrultusunda siyasete katılması neredeyse imkânsızdı. Son zamanlarda artık bu değişiyor tabi ki ama bunun teorik temelini de düşünmek, konuşmak, üzerinde tartışmak gerekir. Dindar şahsiyetler dindar olmayanlarla nasıl ilişkiye girebilir? İşte Voegelin bize kamusal alanın sınırlarını daha da genişletme imkânı veriyor. Akıl/vahiy teziyle dindar insanla, dindar olmayan insan arasındaki diyalog imkânını bize sağlıyor bir şekilde. Böylece daha demokratik bir toplumsal yapının oluşumuna zemin hazırlıyor.

Voegelin'in önem verdiği bir diğer mesele gnostisizm konusudur. Gnostikler bilgiyle kurtuluşa inanırlar ve hatta bunu daha ileri götürerek devrimci praksisle birleştirirler. İnsan bilgiyle ve bu bilgiye dayanan politik eylemle kurtulabilir. Bu dünyevî bir kurtuluştur. İşte bu bilgi ile kurtuluş meselesi

modernitenin temelinde olan şeydir.[4] Voegelin bu yüzden modernitenin kendisinin gnostik olduğunu söylüyor. İlahî söyleme, teolojik dile baktığımızda kurtuluş yalnızca Tanrı vasıtasıyla mümkünken, modern dönemde kurtuluşun insan eliyle gerçekleştirilebileceğine dair bir fikir peyda oluyor. Ve bu fikir sonrasında kitleleri sevk ve idare ediyor veya bu fikre inanan bir takım elitler –Stalin'den tutun Kemalistlere veya Nazilere kadar– bütün toplumu total bir şekilde dönüştürmeye çalışıyor.

Bir şey sormak istiyorum. Antik dönemdeki akıl, *entelekhia* bir ucu tanrıda bir ucu insanda olan ve bu suretle geçişliliği sağlayan, arada olma *metaksi* tecrübesine imkân veren bir şey iken, Hıristiyan aklı, teoloji, vahiy ve felsefenin iç içe geçtiği bir bilinç durumu halini alıyor. Burada Hıristiyan Tanrı'nın kendini ifşası ile ilgili akıl ile Helen *entelekhia*'sı arasında bir farklılaşma mı var?

Voegelin, bu sorduğunuz soruyu kitabımın "vahiy felsefe ilişkisi" bölümünde ifade ettiğim gibi "doğal akıl" bağlamında tartışıyor. Kilise babaları, vahyi akla üstün kılmak için "doğal akıl"ı inşa ediyorlar. İşte inşa ettikleri bu "doğal akıl" nosyonu Antik Yunandaki akıl değil artık. Aslında Kilise kendi kuyusunu kazıyor, yani meseleye yakından baktığımız zaman kadim bir dengeyi bozuyor. İçkinlik, aşkınlık, akıl vahiy dengesini Kilise'nin bizzat kendisi bozuyor. "Doğal akıl" dedikleri şey aslında yeteri kadar doğal değil, entelektüel bir inşa. Kilise babalarının ortaya koydukları entelektüel bir inşa. Bu "doğal akıl" nosyonu zaman içinde vahye üstün gelmeye başlayacaktır çünkü taraftarları artacaktır. Bu durum

4 Bu meseleyi ikinci kitabım olan *Modernite ve Kıyamet: Henri de Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes,*'de teferruatıyla değerlendirdim. Bkz, Güngörmez Bengül, *Modernite ve Kıyamet: Henri de Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes,* Kadim Yay., Ankara, 2014.

tabii kurumlaşma problemiyle de alakalı bir şey. Kilise'nin kurumlaşması, statükoculaşması, doktrinerleşmesinin karşılığı devrim olmuştur Batı'da. Bu devrim vahye karşı Akıl nosyonuna dayanan bir devrimdir.

İsa figürü burada çok büyük önem arz ediyor. İsa hem beden, hem ruhtur ve Tanrı onda tecessüm ediyor. Tanrı, İsa'yla insana gidiyor, insan da aynı zamanda İsa ile Tanrı'ya gidiyor. Tanrı böylece burada tam olarak eşitliği tesis ediyor; Tanrı yalnızca burjuvanın, aristokratın, tanrısı değil, yoksulun, düşkünün kısacası herkesin Tanrı'sı. Herkese aynı şekilde, eşit olarak gidiyor. Sizin sorunuzda geçen akıldaki farklılaşma, yani Hellen ve Hristiyan aklının farklılaşması, aklın farklılaşmasından ziyade tecrübenin farklılaşmasıdır. Helen ve Hıristiyan tecrübelerinin farklılığıdır. Max Weber'in de dediği gibi tarihsel aklı anlarken Hıristiyan tecrübesi atlanamaz. Hıristiyanlık atlanarak doğrudan pagan olunamaz. Çünkü bilinçle ilişkili tecrübe bir kere farklılaşmıştır. Burada Tanrı tarih içinde kendisini bir şekilde vahiyle ifşa ediyor, emirlerini vahyediyor. Fakat antiklerde Tanrı parantez içindedir, keşfedilmesi gereken ve henüz bilinmeyen bir Tanrıdır. Tecrübe Hıristiyanlıktaki gibi tam olarak farklılaşmamıştır. Peygamberlerle insan Tanrı'yı keşfediyor ve kendisini tarihte böylece konumlandırıyor, kendisini anlıyor, tarihi, hayatı anlamlandırıyor. Bu yüzden Voegelin insanın tarihi yoktur, draması vardır, tarih dramadır der. Bu tarih bir kurtuluşun tarihidir, kutsal tarihtir. İnsanın Tanrı tarafından kurtuluşunun hikâyesidir. Bununla birlikte Aydınlanma düşüncesiyle kutsal tarih, seküler tarihin bir parçası haline getirilmiştir. Aydınlanma düşünürlerine göre Hıristiyanlık yalnızca, seküler tarihin içinde geçen bir hadisedir. Din insanların nazarında itibarını yitirdiğinde, bilim ve ideolojiler Hıristiyanlık tecrübesini bir tarafa bırakarak yeni kurtuluş teolojileri yarattılar. Hâlbuki Voegelin'e göre bu tecrübe zaten bilincimizde bir şeyleri değiştirdiğinden atlanamaz, yok

sayılamaz. Bunun gibi İslâm'ı adeta yok sayarak, İslâm'ın öncesine geçme girişimi Türkiye'de başarıya ulaşmış mıdır? Orta Asya'ya gittik oradan Sümerler, Etiler, vesaire... Cumhuriyetin kuruluş yıllarında İslâm atlanarak pagan döneme dönmeye çalışıldı ama bu tam bir başarısızlıktı. İnsanların bilincine hükmedilemedi. İslâm hafızalarda ve gündelik hayatta yaşamaya devam etti. Yani Voegelin'e göre tarih kronolojik olarak değil dönemsel [*epochal*] devam eder. Karl Jaspers'in Eksen Çağı ile alâkalı olarak anlattığı gibi, Eksen Çağı'nda ve bu çağa paralel dönemlerde "varoluşta bir sıçrama" gerçekleşiyor. Bilincin farklılaşması, tecrübenin farklılaşması gerçekleşiyor. Bu dönemlerde aynı zamanda ilahi olanın dünyevî olarak kurumlaşma dönemi gerçekleşiyor. Bir elit ve din adamları, rahipler sınıfı ortaya çıkıyor. Varoluşta sıçrayış hadisesi yalnızca kendi dönemini değil, müteakip bütün dönemleri etkilemiştir. Yani tarihte düz bir çizgi diye bir şey yok. Taş devri bile modern dönemi etkiler. Ama biz her zaman bir kronoloji yaparız ve bu kronolojiyi ilerleyen düz bir çizgiymiş gibi tarihe yükleriz. Voegelin'e göre tarih bir inşadır. Mesela teolojik evre, metafizik evre, pozitivist evre gibi bir Comte'cu tarih felsefesi veya Marksist tarih felsefesi birer inşadır. Bu inşalarda bir dönem diğerini inkâr eder. Hâlbuki mitos modern dönem içinde de etkindir. Hıristiyanlık pagan ritüelleri dinî ritüellere dönüştürür. Modernite pagan adetlerini alıp onu yeniden dizayn eder, kendine göre şekillendirir. Bir pagan kendi çocuğunu tanrılara kurban ederken, Hıristiyanlık ekmek şarap ayini ile İslâm başka kurban pratiği ile bu adetleri şekillendiriyor, kabul edilebilir hale sokuyor. Neticede kurban meselesi tarihin her döneminde var olan bir mesele. İçerik aynı, formları değişik.

Bu anlattıklarınız Hegel'i çağrıştırmıyor mu?

Hegel anlaması son derece güç felsefî fikirlere sahip düşünürlerden birisi. Evet, onu pek çok yerde çağrıştırıyor. Vo-

egelin de Hegel'in fenomolojisini kabul eder, ona çok fazla değer atfeder ama Hegel'i başka yönlerden eleştirir. Mesela Hegel'in kendisini Tanrı-filozof olarak konumlandırdığını düşünür. Hegel'de bilinç ve fenomenolojik tecrübe burada anlatılandan farklıdır. Ama tabi ki filozoflar birbirlerinden etkilenir. Voegelin tarih görüşünde Alman filozoflardan etkilenmesinin yanında, Amerikalılardan özellikle Toynbee ve Whitehead'den de etkileniyor, zaten öğrenciyken onlardan dersler alıyor.

Bütün ideolojiler ve izm'ler varoluşun merkezine bir kavram yerleştirip her şeyi onunla açıklıyor, Aydınlanma düşüncesi ile birlikte de insan öznesi varlığın merkezi haline getirildi. Ama Voegelin de varlığın merkezine *metaxy* kavramını koyup, her şeyi bunun etrafında açıklamıyor mu, onun zihni de sürekli dikotomilerle çalışmıyor mu?

Evet koyuyor ama *metaxy* kavramı *sınıf* gibi, *ırk* gibi, *ulus* gibi bir kavram değil. *Metaxy*nin kendisi zaten "arada olmak", bir oraya bir buraya, bir kutuptan diğer kutuba gidişli gelişli bir hâlde olmak demektir. Zaten Voegelin bütün varoluşu da bundan hareketle yorumlamaz. Voegelin, insan varlığını bu şekilde yorumlar. Politika teorisinin dayandığı felsefî antropolojiyi bu şekilde kurar. Felsefî antropolojisi antiklerden çok fazla etkilenmiştir. İçkinlik, aşkınlık bir dikotomi değil ikisi bir arada var olan bir şeydir. Dikotomilerin bir tarafı diğerini dışlar, biri varsa diğeri yoktur ama Voegelin'de içkinlik ve aşkınlık ikisi bir arada. Tarih sürekli benzer kavramlar etrafında mesela düzen ile düzensizlik kavramı etrafında bir salınımdır. Fenomonoloji işte burada, bilinçte kurulan bir inşa değil, tecrübede kurulur, fenomenolojik bir tecrübedir bu, tarihsel tecrübeye bakacaksınız.

Şimdi ben Voegelin'in fikirlerini biraz daha somutlaştırmak için moderniteden bahsetmek istiyorum. Modernitenin en

genel tarifi şu; Varoluşun merkezi olarak Tanrı'nın yerine insanın geçişi ve insan merkezli bir evrende, insanın bilim ve teknolojiyle doğayı hâkimiyeti altına alması, ona egemen olmasıdır. Modernitenin kendisi bu bakımdan insan merkezli, özne, insan olduğu için seküler bir alan olarak kabul ediliyor. Son dönemlerde ise entelektüeller tarafından dile getirildiği üzere, modernitenin din karşıtı, din dışı veya ateist bir şey olup olmadığı konusunda şüpheler mevcut. Son zamanlarda okuduğum *The Theological Origins of Modernity*[5] kitabında bu tartışmalar ayrıntılı bir şekilde inceleniyor. Acaba gerçekten modernite dine bağışık olarak düşünülebilir mi, modernite din dışı mı? Yoksa bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi modernitenin kendisi bir tür din mi? Bu tartışmayı yapan düşünürlerden biri olan Karl Löwith'tir ve eseri Türkçeye çevrildi.[6] Ama kesinlikle İngilizcesi'nden okunmasını öneririm, yapılabiliyorsa asıl Almancasından okunmalı. Löwith, "modernite dediğiniz şey Hıristiyan ideallerin sekülerleşmiş, dünyevîleşmiş hâlidir ve aslında iddia edildiği gibi bilim hurafeye üstün gelmemiştir" diyor. Sekülerizm, esasında, Hıristiyanlık ideallerinin sekülerleştirilerek sürdürülmesidir. Yani Hıristiyanlıktan çıktık, Ortaçağ bitti, modern dönem geldi, Akıl Çağı, Aydınlanma ile dini dünyadan çıktık vesaire demiyor Löwith, resmen "Hıristiyan idealler sekülerleşti" diyor.

Voegelin de diyor ki Kilise'nin özellikle Batı'daki kamusal gücünün zayıflayışıyla birlikte Kilisenin bastırdığı gnostik gruplar, yani bilgiyle kurtuluşa inanan sektler, heretikler palazlanarak Aydınlanmayı ve moderniteyi kurdu. Gnostiklerin kendileri de dinsel bir dünya görüşüne sahip olduğu için, "sapkın" Hıristiyanlar oldukları için "modernite dinsel bir

5 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, 2009.

6 Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, Say Yayınları, 2012.

şeydir, bir tür dindir" diyor Voegelin. Bu gnostikleri en güzel Gustave Flaubert'in *Ermiş Antonius ve Şeytan* adlı romanında görebiliriz.[7] Flaubert burada gnostiklerden bahseder, roman boyunca Hıristiyan bir ermiş, şeytan tarafından İsa'nın yolundan döndürülmeye çalışılır ama aziz bütün ayartmalara rağmen sonunda, İsa'yı yeniden bulur. O'nun yolundan ayrılmaz. Flaubert'in anlattığı tarikatlar Voegelin'in sözünü ettiği gnostiklerdir. Ortaçağ boyunca Kilise herkesi kontrol altında tutuyor, toplumun bütün vizyonunu belirliyor. Bunu en iyi liberal düşünür Locke'un fikirlerinde görürüz. Locke herkese karşı hoşgörü talep ediyor ama bazı Hıristiyanlar ve ateistler hariç. Ateistlere hoşgörü gösterilmez. Bakınız Hıristiyanlık nasıl belirleyici çünkü o dönemin anlayışında ateist bir insan olamaz. Dolayısıyla Kilise bütün bir vizyonu belirlediği için insan hayatında çok ama çok önemli. Voegelin'e göre Kilise'nin bu işlevini zaman içerisinde yitirmesinin en önemli nedeni Kilise adamlarının vahyi sembolik olarak okumamalarında, vahyin arkasındaki tecrübeyi görmemelerinde yatmaktadır. Voegelin, din adamlarının vahyi bu budur, şu şudur şeklinde kurallar olarak insanlara vaaz etmelerinde sorun görüyor. Onların kutsal kitaplarla ilgili felsefî temaşayı bırakmalarında –buna meditasyon praksisi diyor Voegelin– görüyor. Bu meditasyon praksisine bir örnek verelim. Mesela İsa'nın para kesesi geçiyor kutsal kitapta. Din adamları kesenin içindeki para mıdır değil midir bunun üzerine tonla teolojik tartışma yapıyor. En sonunda bu parayla sembolize edilen şey bilgi ve hikmettir diyorlar. Ya da Musa'nın meşhur kıssasında önemli olan onun asa ile denizi yarması mucizesi değil, buradaki mucizevî "tecrübe"dir. Voegelin sembollerin arkasında yatan tecrübeyi ihmal ettikleri için Kilise'nin işlevini yitirdiğini söylüyor. Vahyi kurallara çevirmek bu tecrübeyi ihmal etmek demektir. Bununla

7 Gustave Flaubert, *Ermiş Antonius ve Şeytan*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

birlikte yozlaşma sürecinde Kilise'nin doktrinleşme meselesinin yanısıra maddi hayata daha çok gömülmesi, kurumlaşma meselesi de önemli. Voegelin'e göre Kilise aşkınlık/içkinlik kategorisinde aşkın olanı temsil ediyor ama dünyevi bir yönü de var. Fakat zamanla aşkınlığı temsil kabiliyetini yitirip dünyevileşiyor. Adeta bir devlet gibi hareket ediyor.

Yine Flaubert'e dönelim, onun meşhur romanı *Madame Bovary*'ye. Kitabın başkahramanı olan Madame Bovary edebiyat eleştirilerinde romantik bir şahsiyet olarak takdim edilir. Ancak aslında o romanesk bir figürdür, yani romanlardaki gibi yaşamak isteyen birisidir. Madame, kasabada değil, Paris'te, şatolarda yaşamak istiyor. Romanlardaki gibi güzel ve heyecanlı bir hayatı olsun istiyor. Ama gerçekte baktığı zaman sıkıcı bir kasaba doktoruyla evli, sıkıcı bir yerde yaşıyor ve bu sıkıcılıktan belki kurtulurum diye ütopyasını gerçekleştireceğine inandığı başka erkeklerin peşinden koşuyor. Ona erkekler bir şeyler vaat ediyorlar fakat kendisiyle beraber olup heveslerini alınca ortadan kayboluyorlar. Bovary ardından sinir krizleri geçiriyor. Romanda tam da Kilise'nin o dönemdeki konumunu anlatan bir sahne var. Aşağı yukarı anlatayım. Madame Bovary, kasabadaki kiliseye gidiyor ve kapıda rahiple karşılaşıyor. Rahip'e "çok ıstırap çekiyorum" diyor. Rahip şöyle cevap veriyor: "ya evet, hava o kadar sıcak ki insan gerçekten ıstırap çekiyor, yapış yapış olduk". "Hayır" diyor Madame Bovary, "ben gerçekten ıstırap çekiyorum". Rahip: "kocanız doktor size bir ilaç yazmıyor mu ıstırabınızı hafifletir" diyor. Yine "Hayır" diyor Madam Bovary ve ardından ekliyor: "bana bu dünyanın ilaçları fayda etmez." Daha sonra rahip diyor ki "ama neden ıstırap çekiyorsunuz ki her şeyiniz var, eşinizin durumu iyi, her şeye sahipsiniz." Tekrar "Hayır" diyor Madam Bovary, ve o meşhur cümleyi sarf ediyor: "her şeyi olanların da bir şeyi olmayabilir." "Evet" diyor rahip, "ben her şeyi olup da bir şeyi olmayanları gördüm çok ıstırap çekiyorlardı." "Neleri yoktu" diyor heyecanla Madam

Bovary, biraz da anlaşıldığını sanarak. "Onların odunları yoktu" diyor rahip. Madam Bovary daha fazla dayanamıyor oradan ayrılıyor ve sonra arsenik içerek intihar ediyor. Kitabın toplum üzerindeki tesiri çok büyüktür. Flaubert, bu romanı yazdıktan sonra tutuklanarak mahkemeye çıkartılıyor. Çünkü onu yazdığı kitapla milletin ahlakını bozmakla, kadınların ahlakını bozmakla suçluyorlar. Mahkemede, suçlamalara ne diyorsunuz deyince hakim, Flaubert şöyle cevap veriyor: "Sayın hakim diyor bu suçlamaları reddediyorum çünkü şu anda Fransa'nın güneyinde binlerce Madam Bovary ıstırap çekiyor". Flaubert sonradan *Madame Bovary, c'est moi* demiştir.[8] Tabi ki mahkeme onu serbest bırakıyor çünkü Flaubert'in kurtulmasında zengin olması ve babasının toplum nezdinde çok önemli biri olması rol oynuyor. Burada anlatılan şey Kilise'nin tamamen kamusal işlevini yitirişi. Artık dünyevi meselelerle uğraşan yönetme ihtirasıyla adeta devlete benzeyen Kilise, vahyi doktrinleştirerek, engizisyonuyla, kurallarıyla bürokratik bir yapıya dönüşüyor. Aydınlanma, Fransız Devrimi boşuna olmadı çünkü o, Kilise'nin, yani aşkınlığın temsilinin rayından çıkışının bir neticesiydi Voegelin'e göre. Aydınlanma fikirleri Kilise'nin bu katılaşmasından, doktrinleşmesinden doğuyor aslında. Bu açıdan baktığımızda Kilise'nin kamusal gücünü yitirişi ve kamusal alana gnostiklerin hakim oluşuyla, Aydınlanma ortaya çıkıyor ve böylece modern toplum kuruluyor. İşte bu yüzden Voegelin'e göre modernite Hıristiyan gnostiklerin bir ürünü ve yeni bir tür dindir.

Tabiî ki bu görüşler olduğu gibi bir de buna karşı görüşler var mesela Hans Blumenberg. Blumenberg, Voegelin veya Löwith gibi düşünmüyor. Blumenberg "moderniteye bir din diyemeyiz" demektedir. Ona göre, modernite kendi normlarını kendisinden türeten, kendisine dayanan bir şeydir.

8 Madam Bovary benim! (*y.h.n.*)

Blumenberg, "modernite, gnostisizmin ikinci yenilişidir. İlk yenilgiyi onlara Kilise yaşatmıştı ama bu kusurluydu. Gnostisizmin ikinci defa yenilmesi gerekiyordu ve bunu modernite başardı" diyor.[9] Bir başka açıdan Habermas Voegelinci görüşleri eleştiriyor. "Modernite henüz tamamlanmış bir projedir" diyor Habermas. Böyle farklı görüşler var ama esas olarak baktığımızda modernite dediğimiz şey, skolastisizmin bilim adına reddedilişiyle başlayan bir süreç ve burada da en etkili felsefî akımlardan biri "nominalizm". Modernizmin arkasındaki bu felsefî ve teolojik arka planı görmeden onu anlayamayız. Çünkü modernite dediğimiz şey geç Ortaçağda meydana gelen tartışmalardan doğmuştur. Bu tartışmada nominalistler realistlere karşı tümellerin bir anlamı olmadığını tikel olanı önemsemek gerektiğini iddia ediyorlar. Platonik bakış açısı nominalizme karşıdır mesela bir örnekle söyleyecek olursak Platon tek tek güzel şeylerden ayrı olarak bir de güzelliğin kendisine inanır. Oysa nominalist güzelliğin kendisine inanmaz onun soyutlama olduğunu, tümel ve tümelin uydurulan bir şey olduğunu düşünür ve bu anlamda nominalist için tikel olan önemlidir. Gerçek olan tikellerdir. Şimdi böyle dediğiniz zaman en büyük soyutlama güme gidiyor. Nedir en büyük soyutlama? Tanrı. En nihayetinde Tanrı bir tümeldir. Bu Ortaçağ düşüncesinde büyük bir kriz doğuruyor. Bireycilik, nominalistlerin bu krizi doğurmalarıyla öne çıkmaya başlıyor. Düşünürler tarafından bu krizden bir takım çıkış yolları aranmaya başlıyor ve çeşitli çözümler öneriliyor. Nedir bu? Mesela Hümanizmin bulduğu bir çözüm var. Luther'in bulduğu ve Protestanlığın doğuşuyla sonuçlanan bir çözüm var. Ama görüyoruz ki, bu kriz geç Ortaçağdaki teolojik krizle şekilleniyor. Modernitenin doğuşunda sürekli bir entelektüel ihtilafla karşıla-

9 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, The MIT Press, Massachusetts, Londra, 1985.

şıyoruz. Kimisi antikteki insana dönelim, ahlakına dönelim diyor, kimisi kitaba, vahye dönelim vesaire. Nominalizm sadece teorik bir müdahale de değil, toplumsal karşılığı var. Mülkiyet edinme ile alâkalı neticeleri var. Burada Fransiskenleri de düşünmek gerekir. Fransiskenlerin temel özelliği kilisenin mülk edinmesine karşı olmalarıydı. Nominalistler, Fransiskenler yoksulluğu övüyorlar. Kilise bunlardan rahatsız oluyor ve bunlara karşı süreli bildiri yayınlıyor, mülkiyeti öven yazılar yayınlıyor. Ama bunlarla başa çıkamıyor. Bunların etkisi gün geçtikçe çoğalıyor ve sonra entelektüel bir akım olarak bir yüzyıl sonra tamamen kabul edilir bir şekle bürünüyor.

Yani teorik olanın politik olan ve maddi olanla ilişkisi var. Burada hümanistler şöyle bir çözüm buluyorlar insanı öne alarak bu krizi çözmeye çalışıyorlar. Eğer skolastisizm krize girdiğinde tümel olan Tanrı fikri de krize girerse, insan-özne ön plana çıkar. Luther ise Kilise'yi ve teolojiyi redderek Tanrı'yı öne alıyor ve bizi yalnızca inanç kurtarabilir diyor. Bu Kilise'ye ihtiyacımız yok, aradaki ruhban sınıfına ihtiyacımız yok demek. Luther "Tanrı"yı ön plana alıyor, hümanizm "insan"ı ön plana alıyor, modernite ise "doğa"yı ön plana alıyor. Ne tanrıyı ne insanı ön plana almayarak, ikisini de bir yana bırakıp bu ihtilafı çözmek için doğayı ön plana alıyor. Doğayı nasıl anlayacağız? Doğa bilimsel yöntemle. Daha sonra toplum da bu doğa bilimlerinin yöntemlerine göre anlaşılmaya çalışılıyor. Böylece Ortaçağdaki ilahi nitelikler dünyevi şeylere transfer edilmeye başlanıyor. Nasıl transfer ediliyor bu nitelikler? Mesela Tanrı'ya ait olan ilahi nitelikler, "sınırsız insan iradesi" kavramıyla insan varlığına transfer ediliyor. Politikada Rousseau'nun bahsettiği "genel irade" fikri, yani herkesin iradesini genel iradeye devrederek kullanması da genel iradeye kutsal bir nitelik atfediyor. Genel irade Tanrı gibi yanılmazdır Rousseau'nun teorisinde. Onun aldığı her karar doğrudur. Ya da ekonomistlerin "gö-

rünmez el" fikrini düşünelim. Tanrı'nın eli. Kutsal kurtuluş tarihi Seküler ilerlemeci tarih felsefelerine dönüşüyor. İşte tüm bunlar bize modernitenin dinsel boyutunu gösteriyor. Ben modernite konusunda, Blumenberg ve Habermas'a değil de öbür tarafa, onların karşıtı düşüncelere kendimi daha yakın görüyorum.

Voegelin, modern dönemi çoğunlukla başlatıldığı gibi 16. veya 17. yüzyıldan değil, 14. yüzyıldan başlatıyor. 14. yüzyılda Kilise'nin çöküşü başlıyor. Modernite bazı düşünürler tarafından 17. Yüzyılla ve Descartes ile başlatılır. Oysa Voegelin engizisyonun modern bir fenomen olduğunu, yüksek Ortaçağda böyle bir uygulamanın olmadığını iddia ediyor. Aydınlanma ve hümanizm için de aynı şey söz konusu. Yalnızca seküler hümanistler yok tarihte. Voegelin'in eserlerinde Hıristiyan hümanistleri ve bunların etkilerini okuyunca şaşırıyorsunuz. Sekülerizasyonun aslında çok önceden başladığını görüyorsunuz.

Modern pozitivizm aşkınlık boyutunu ilga etmeye çalışıyor ama aşkınlık tecrübesini ortadan kaldıramazsınız bu nedenle o tecrübeyi başka yere kanalize ediliyor. Mesela inanç tecrübesini, kitle toplumunda bir Führere veya tüketim toplumunda markalara, pop yıldızlarına transfer etmeye başlıyor modern insan. İşte Voegelin bu yüzden modernite bir akıl hastanesidir metaforunu kullanıyor; yani bilinçli bir bilinçsizlik durumunda yaşamaya başlıyor insan modern haliyle.

Kilise aşkınlığı temsil etmiyor mu?

Kilise aşkınlaştırmıyor, aşkınlığı (temsil olarak) bir noktadan sonra rayından çıkarıyor. Yine kilise babalarının "Doğal akıl" kavramını ortaya koymaları akıl/vahiy terazisinin dengesini bozuyor. Vahiyle aklı karşıtlaştırınca, vahyin tarafgirleri olur, aklın da tarafgirleri olur, birbirine savaş açar.

Aslında burada temel soru zannediyorum modernliğin yeni bir açılım getirip getirmediği. Dünyada

birbirine paralel olarak tezahür etmiş sembolleştirmeler ve tecrübelerin her biri şuurda yeni bir kat açıyorlar aslında. Oysa bu felsefeye göre modernlik bir açılım sağlamıyor. Modernliğin 19. Yüzyılda tebarüz eden tarih kavramını eskatolojik tarih modeline ve Yahudi-Hıristiyan geleneğine irca edebilirsiniz. Özne fikrinin temelleri yine bu gelenekte bulunabilir. Şimdi daha kompakt olandan daha ayrılmış şuur biçimlerine doğru gelişimde sanki modernitenin terk ettiği bir şey var.

Modernitede bilinç artık çökmüş yani. Öyle mi demek istiyorsunuz?

Şimdi soru modernite yeni bir şuur düzeyi kattı mı? Blumenberg'in dediği gibi modernitenin kendisine ait bir projesi ve sembolleştirme biçimi var mı? Aslında Hıristiyanlığın alt edemediği gnostisizm meselesini modernlik alt ediyor ve kendisi yeni bir projeye katılıyor. Temel soru modernlik şuurun açılımına yeni bir kat getirdi mi? Voegelin moderniteyi eski kalıpların deforme olmuş biçimlerinin yeniden üretimi gibi görüyor.

Voegelin'in geçiş felsefesi hakkındaki tekstlerini çıkarmıştım, oradan size okuyayım. "Teoloji karşıtı olmak" diyor Voegelin, "felsefe karşıtı olmaktır." Çünkü Voegelin bize Tanrı altında varoluş fikrinin felsefede de, antiklerde de olduğunu söylüyor. Modern düşünür teolojiyle felsefe birbirini dışlar diye düşünüyor ve bunu bize felsefe olarak sunuyor. Voegelin "bu felsefe değil, ideolojidir" diyor. Hatta ideoloji demek yetersiz, bunlar aynı zamanda "politik dinler"dir. Politik dinler bizdeki inanç tecrübesini sömürüyor, o tecrübeyi alıp amaçları doğrultusunda kendisine mal ediyor. Daha sonra Voegelin'in politik din kavramı yanlış anlaşılıyor, terk ediyor ama yani dediğim gibi teoloji muarızlığı felsefe muarızlığıdır

diyor. Bu bence çok önemli bir nokta. Modern bilinç, teoloji muarızı olmakla aslında felsefe muarızıdır. İdeolojiktir. Bu hem antiklerdeki ilahi olana katılımla hem de aşkın vizyonun Eksen Çağı'ndaki ortaya çıkışıyla, peygamberlerle, vahiyle gerçekleşen bilinçteki farklılaşmada bir tür gerileme demektir.

Galiba dikotomilerin dışına çıkmaya çalışıyor. Akıl ve vahyin birbirini dışlamadığına, birinden birini seçmek zorunda olmadığımıza dair bir yorumlama tarzı.

Modernite kendini dikotomiler üzerinden kurduğu için Voegelin onun tarih tasarımına temelden bir darbe indiriyor.

Peki, Voegelin'de aşkınlık kategorisi içi boş bir forma dönüşmüyor mu?

İşte tam da dönüşmemesi için felsefesinde fenomonolojiye ve tecrübeye dönülüyor. Aslında Voegelin, ontik olanın fenomonolojisini yapıyor.

Ben biraz önceki soruma dönmek istiyorum. Pozitivizm, Marksizm, Faşizm, Nazizm gibi dini düşünce biçiminin bugün tarihsel tecrübeyle ve dinle hiç ilişki kurmadan var olma şansı ne? Türkiye'de klasik İslâmi düşünce bugün çeşitli formlarla; muhafazakârlarla, liberalizmle, solla ilişki kuruyor. Bu gün klasik dini biçim kendini ifade edebilmek için sürekli olarak modern düşünme biçimleriyle dolayıma girmek durumunda kalıyor. Voegelin bu konuda ne diyor?

Voegelin ideolojiye düşmemek için bir reçete sunmaz fakat bir takım tavsiyelerde bulunuyor sadece. Yani meditasyon praksisi, tecrübeye inme, sembolleri anlama, sürekli bir temaşa halinde olma gibi tavsiyeler. Tabii bunun yanında ta-

rihe yeniden bir bakış gerekiyor, aydınlanmanın ideolojik tarih anlayışını bir kenara bırakmamız lazım. Tarihe yeni bir gözle bakmamız için de bir kere kesinlikle inter-disipliner olmak gerekiyor. Voegelin biyolojiden arkeoloji disiplinine kadar her şeyle konusuyla alâkalı olarak ilgilenmiştir, Anadolu'daki bir mağara da dahil olmak üzere mağara mağara dolaşmıştır. Arkeolojiye de gideceksin, mitolojiye de gideceksin, eski dillerle ilgili tekstlere de bakacaksın, tecrübeye de bakacaksın, edebiyata da bakacaksın... Voegelin mesela Avusturya edebiyatını ve Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ını çok önemser.[10] Mesela Elias Canetti'nin *Körleşme*[11] adlı fevkalâde edebiyat eserindeki çökmüş insan tipi Voegelin'in merceği altındadır. Körleşmede bir profesör kütüphanesinde yaşıyor, oradan çıkmıyor, kendisi dışındaki diğer insanları küçümsüyor. Sonra da o küçümsediği insanların eline düşüp rezil kepaze oluyor. Modern toplumun kitle insanı şahsiyetini, niteliğini yitiriyor, kişiliksizleşiyor. Gerçek bir kişi, hakiki bir şahsiyet nasıl olacağız, bu tecrübeyle tekrar bağını kurmakla ve politikaya aşkın [*transcendent*] tecrübeyi sokmakla mümkün. Çünkü modern politik düşünce transcendent olanı dışlıyor. Politik olanla ahlaki olanın ilişkisi, önemlidir ve transcendent olanın tecrübesi burada olmadığı zaman o artık politika değil, ideolojidir. İçkinciliktir. Dünyaperestliktir Voegelin'e göre. Mesela Türkiye'deki Kemalizm transcendent alanı bu güne kadar dışladı, politik olana sokmadı. Transcendent alanın dışlanması, sadece teorik bir şey değil aynı zamanda transcendent olanın tecessüm ettiği pratik alanları da dışladı, mesela dindarları politik alana sokmamaya çalıştı, Türkiye'de daha yeni ve kısmen çözülen başörtüsü sorunu bunun tipik bir örneğidir, yine dinî eğitimin verilmesini engellemek istedi vb.

10 Robert Musil, *Niteliksiz Adam*, YKY, 2000.

11 Elias Canetti, *Körleşme*, Ahmet Cemal, Sel Yayıncılık, 2014.

Ortaçağda kilisenin kendisine kapalı olduğu bir kesim yok muydu, kilise herkese açık mıydı?

Hıristiyanlık bütün insanlığın dini. Bunun üzerine Hıristiyanlık'ta teolojik tartışmalar da mevcut. Öyle olmuş bile olsa İsa bütün insanlığa gelmiş. Çünkü İsa, "ben İbrahim'den önce de vardım" diyor. Voegelinci bakışta, Aquinalı Thomas'da da bu düşünce var. Kilise dünyevî bir kurum ve zamanla aşkın olanı temsil kabiliyetini yitirebilir. Fakat burada asıl mesele "aşkın olana açıklık", sadece Hıristiyanlık bağlamında düşünmememiz lazım. Aşkın olana açıklık, antiklerde de Mısırda, da Ortaçağda da varolan müşterek bir mesele.

Ben tekrar önceki bağlama geri dönmek istiyorum. Mitos, Hristiyanlık ve modernite arasındaki bilinç farklılaşması var. Modernite bilincin farklılaşmasında bir gerileme, bir tür bilinçaltı farklılaşma. Zaten mitos, logos ve vahiyle bilinç üçüncü defa farklılaşıyor. Şimdi her bir bilinç düzeyinin farklılaşmasının kendisine ait bir aşkın olanın sembolleştirmesi var. Burada sanıyorum *metaxy* kavramı insan doğasının değişmeyecek tarafı. Ama bunalım ve düzen kavramları da evrensel olduğu için insanlık tarihini bunlarla da okuyamaz mıyız? Helen bunalımı Platon ve Aristoteles ile, Hristiyanlıkla Roma'nın bunalımı Augustin ile, modern Batı düşüncesi ideolojilerle düzene kavuşuyor. Dolayısıyla tüm tarihsel süreci düzen ve bunalım üzerinden okuyamaz mıyız?

Voegelin zaten tarihi düzen ve düzensizlik üzerinden okuyor. Bu bunalımı entelektüel düzeyde nasıl aşabiliriz sorusuna gelince tek bir reçete yok. Kitapta da bahsettiğim gibi Voegelin belli bir ulusa konuşan bir filozof değil, insanlığa konuşuyor. Dediğim gibi doktriner olmamak için inter-disipliner olarak, arkeolojiye, tarihe, teolojiye, hukuk felsefe-

sine bakacağız. Bu aynı zamanda Almanların da bir özelliği. Mesela orada hukuk felsefesi bilmeyen sosyologa gülüyorlar. Voegelin'e göre uzmanlaşma zaten modern bir şey. Antik Yunan'a bak mesela değil mi uzmanlaşma var mı?

Hayır, şu anlamda söylüyorum: İslâm tarihinde aşkınlıkla tecrübeyi sembolleştirme girişiminde karşılaştığı bunalımların nasıl aşıldığına dair Voegelin bir imkân veriyor mu?

Bu sorununun bende bir cevabı yok. Zaten dediğim gibi Voegelin Marx ve bazı düşünürlerin yaptığı gibi bir reçete sunmaz. Ayrıca tek doğru bir reçete var mıdır? Veya sunulan reçeteler arasından hangisini seçeceğiz? Bence bu sorular üzerine de düşünmek lazım. İslâm tarihiyle ilgili böyle bir soruya cevap vermek için çok fazla okuma yapmış olmak lazım İslâm, İslâm felsefesi ve tarihi üzerine, ben öyle bir şeye girişmedim, böyle sorulara cevap vermeye cüret de etmem. Benim okumalarım amatör kalır. Bunu yapabilmek için ilahiyatçılar ile işbirliği içerisinde çalışmak lazım. İsterdim ki bir de İslâmî bilgiyle donanmış birinin gözüyle de Voegelin'e bakılsın. Fikir alışverişi yapalım hatta ortak yayın çıkaralım. Ama Türkiye'de ilahiyatçı, felsefeci, sosyolog hep birbirlerini dışlıyor. Ben sosyoloji bölümlerindeki, felsefe bölümlerindeki bu aşırı derecede uzmanlaşmayı, kimsenin kimseyi kendi alanına sokmak istemesini, biraz olsun Voegelin yaklaşımıyla kırsın istiyorum. Biraz da kitabı yazarken bunları düşünerek yazdım. Felsefe okumadan sosyoloji olabilir mi? Antropoloji bilmeksizin felsefenin ne anlamı var? Ünlü sosyolog Weber'in projesinin altında Nietzsche ve Kant vardır mesela. Elâlemin teologu nasıl şeyler yazıyor, Henri De Lubac üzerine çalışıyorum, kitabının ismi *Ateist Hümanizmin Draması.*[12] Bilmiyorum sorunuza cevap oldu mu?

---

12 Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, Ignatus Press, 1995.

Ben, asıl olarak, sizden ziyade Voegelin'de İslâm, Hint, Çin ile ilgili böyle bir malzeme var mı? Bunu merak ettiydim.

Oralarda aşkın tecrübenin somutlaştığı yerleri gösteriyor. Bütün bunlar 40 ciltlik bir külliyatın içerisine sepilmiş, spesifik anlamda bunları keşfetmek zor. Fakat aşkın tecrübeyi gösteriyor, mesela *Ecumenic Age*'e bakabilirsiniz.[13] *Order and History*'nin ilk cildine Mezopotamya'yı, Yahudiliği falan anlattığı bölümlere bakabilirsiniz. Geçenlerde Urfa'da Göbekli Tepe'de bulunan kalıntılarda oradaki arkeologlar daha şehirler kurulmadan tarım toplumundan önce mabetlerin olduğunu söylüyor. Şimdi bir felsefeci Türkiye'de düşün böyle bir mevzuyla ilgilenir mi? İşte Voegelin'in ideoloji kavramıyla anlatmak istediği basitçe tecrübeye bakmak yerine, kafanızda inşa ettiğiniz tasarıma inanmayı kastediyor. Tecrübeye bakacaksın, tarihe bakacaksın tarihte tecrübe kendini nerelerde somutlaştırmış, simgesel olarak onlara bakacaksın. Heidegger'deki ontoloji gibi değil, ontik olanın fenomenolojisi.

Ben buradan izninizle yaşadığı dönemin politikliğiyle ilgili bir soru sormak istiyorum. Malumunuz Voegelin 2. Dünya Savaşı döneminde yetişiyor ve Carl Schmitt ile çağdaşlar. Voegelin'in Carl Schmitt ile nasıl bir ilişkisi var?

Tabii ben Schmitt uzmanı değilim, ben aslında Voegelin uzmanı bile değilim. Ama Schmitt'le Voegelin'in alakası ile ilgili birazcık ilgilendim. Kitapta Schmitt'le ilgili bir bölüm de var zaten. Kısaca şöyle diyebilirim Voegelin, Schmitt'in düşüncesinden kolektivist bir demokrasi anlayışının çıkaca-

13 Eric Voegelin, *Order and History*, vol 4: Ecumenic Age, Collected Works of Eric Voegelin, Volume 17) University of Missouri

ğını düşünüyor kendisi ise din destekli sivil bir demokrasi anlayışında.

Almanya'ya karşı Amerika.

Bu kısmen söylenebilir. Tocqueville'i düşünürsek Amerika da olsa demokrasinin her zaman diktatörlüğe dönüşme tehlikesi vardır. Tocqueville'e gerek yok, Voegelin söz konusuysa Platon'a gidelim. Platon demokrasiyi ciddi bir şekilde eleştiriyordu. Diğer hususla ilgili olarak, Voegelin'in Schmitt ile yazışmaları, mektupları var ama başkasına yazdığı mektupları gördüm ve bu mektuplarda Schmitt'in ırkçı olduğunu düşünüyor ve ifade ediyordu. Sanırım Löwith'e yazdığı mektuptaydı. Şu anda tam hatırlayamıyorum. Bu sübjektif bir şey olabilir bizi ilgilendirmiyor. Ama Voegelin Schmitt'i çok önemsiyor ve gene de Schmitt'in o dönemin en önemli politik filozoflarından biri olduğunu söylüyor. Yine Schmitt'in Nazizm'deki kolektivizmin kökeninde İbn Rüşdcü yaklaşımın olduğunu iddia ettiği tezleri var. Voegelin bunu ifade ediyor. İbni Rüşdçülükte yer alan kolektivizm, yani felsefe azınlık içindir, din çoğunluk içindir düsturu azınlık çoğunluğa hükmeder haline gelebilir mesela. Ama tüm bu ayrıntılara giremezdim, o zaman kitap 1000 sayfayı aşardı. Ancak İbn Rüşd meselesi Batı düşüncesi içinde bence çalışılması gereken bir mesele. Moderniteyi, modern poltikayı anlamak için önemli. Benim öğrencilerim olsaydı herhalde şu modernite, İbn Rüşd vesâir o dönemi bir çalışın bakalım nedir bunların Batı'daki filozoflarla, düşünürlerle, dinle vb ilişkileri derdim mesela. İbn Rüşdcülük önemli bir kere bu kolektivizm meselesi batıda modern politik düşünceye sirayet eden bir fikir. Kolektivizmde şöyle bir problem var: İbn Rüşdçülükte felsefe azınlık için din çoğunluk içindir. Böyle düşündüğün zaman o azınlık çoğunluğa hükmeder hale gelebilir. Yani böyle bir problem var İbn Rüşd düşüncesinde ama ben çok teferruata giremedim maalesef, inşallah sizler

girersiniz. Yine Voegelin'in Katoliklerle çok tartışması var, onu sahiplenenler de var, kafir görenler de. Birçok düşünce, akım, dil ve filozofla çok yakın irtibatı olan biri Voegelin. Çocukluğunda Latince öğreniyor, Fransa da Fransızca ve Rusça öğreniyor. Yoğun bir teoloji eğitimi alıyor.

Türkiye'de Schmitt sol çevrelerde baya bilinen bir düşünür ama Voegelin öyle değil.

Batıda sol Schmittizm diye bir şey çıktı. Tabi solcuların Voegelin'i sahiplenmesi pek kolay değil. Voegelin'i sahiplenmeleri çok daha zordur. Schmitt popüler Voegelin değil. Türkiye'de bir filozof sol kesim tarafından popülerleştirilirse ona ilgili duyulur. Ben popüler olmayan düşünürlerin peşinde gitmeye devam ediyorum. Yeni kitabım *Modernite ve Kıyamet: Henri de Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes* de bunun bir göstergesi.

Schmitt'te ciddi bir liberalizm eleştirisi varken Voegelin'in Amerika'daki ölü anlatıları tekrar eden mantığında bir kapitalizm eleştirisi yok.

Olur mu? Voegelin'in modernite eleştirisi, kitle toplumu eleştirisi çok ciddi eleştirilerdir. Özel olarak kapitalizmden bahsetmez ama kitle toplumunu içkinleşmenin mutlaklaşması olarak eleştirir. Modernitenin altına dinamit yerleştiren bir düşünürün özel olarak kapitalizmi eleştirmesine pek de lüzum yoktur. Voegelin için kapitalizmin k'si gider, komünizm k'si gelir bunlar birbirlerinin tam olmasa da benzeri; neticede dünyaperestlik, içkincilik. İdeolojiler, politik dinlerdir. Voegelin'in söylediği şey düşünme biçiminizi önce değiştirin. Modern insan "pneumopatolojik"tir, yani spirütüel olarak rahatsızdır ve modernite bir akıl hastanesidir diyor.

Birkaç açıdan demin bazı sorularla gündeme geldi ve Türkiye'deki belli tartışmalar açısından özellik-

le önemli olabileceğini düşündüğüm sorulardan bir tanesi gelenek meselesi. Gelenek üzerine daha kavramsal ve felsefî olarak duran çalışmalar gelenekselci ekolden Katoliklikle irtibatlı Seyyid Hüseyin Nasr, Rene Guenon –ki onda da gnostisizm meselesi önemli bir yer tutar– ezeli hikmete vurgu yaparlar ve sembolleştirmelere vesâir. Sizce modern dönemde İslâmi düşünce akımları arasından çıkmış gelenekselci ekol ile Voegelin arasında bir benzerlik kurulabilir mi?

Ben İslâm Felsefesi üzerine bazı okumalar yapmıştım. Çok uzman olmamakla birlikte İslâm felsefesinde aklın ve felsefenin yüksek bir pozisyona konduğunu biliyorum.

Aklın nâtık bilgisi sadece makulatın bilgisidir. Din peygamberin mütehayyile kuvvesinden neşet eden aynı makulatın temsillerle ifade edilmesidir. Yani tek bir hakikatin farklı vecheleridir, farklı sembolleştirmelerin dille ifadesidir ve fakat farklı muhatap kitlelerine farklı anlatılır. İnsanda var olan o akıl seviyelerinin hepsinin eşit olmayışıyla ilgili bir meseledir bu.

Ama işte şey diyecektim yani hepsi birbirinden farklılaşıyor, kimi ekoller o söylediklerini reddediyor, birbirlerini kâfirlikle suçluyorlar.

Ben bir şey sorabilir miyim? Şimdi biz mit, felsefe ve vahiy bilinç düzeylerinden ve bu düzeylerin farklılaşmasından bahsettik. Bu düzeylerin hiç biri birbirine üstün ya da altta değiller. Yani biri daha fazla hakikati temsil ediyor, diğeri daha az hakikati temsil ediyor değil Peki Voegelin burada rölativizmden nasıl kaçınıyor? Yani her biri eşit derecede hakikatin ifadesiyse, sembolleştirilmesiyse, ifşa edil-

mesiyse ya da katılımın bir neticesiyse rölativizme düşülmez mi?

Böyle düşmemesinin sebebi hepsinin aynı hakikatin tezahürü olmasıdır. Yani hakikat var, nihilizmde veya rölativizmde olduğu gibi herkesin kendi hakikati var anlayışı yok burada. Voegelin için burada tercihi belirleyen bunları birbirine tercih etmek değil, bu zaten aydınlanmanın dikte ettiği bir şey. Ben felsefeyi vahye tercih etmek zorunda değilim. Burada mesele Mitos'u merkeze alıp vahiyi reddediyorum ya da felsefeyi reddediyorum değil, bunu yapamazsın Voegelin'e göre. Eğer tarihsel tecrübeyi atlayıp sadece vahyi merkeze alıp, sadece vahiy var ötekiler illüzyon aynı hakikatin sembolleştirmeleri değil veya yanlış sembolleştirmeleri dersen bu gerçekliği algılamayı reddetmektir.

Peki, o zaman epistemik açıdan baktığımızda ortak duyu [*commensense*] ve kanı [*doxa*] arasındaki ilişkiyi nasıl kuruyor?

Güzel soru. Tabii insanlar yanlış şey üzerinde de uzlaşabilirler o zaman ne yapacağız? İşte tam da burada modernite kritiği var. İnsanlar tekil iradelerinden vazgeçip genel iradeye tabi olup sözleşme yaptıklarında yanlış şey üzerine uzlaştıklarında ne yapacağız? İşte orada aşkın tecrübeye ihtiyacımız var. İçkinde çözemezsin çünkü içkinlikte yanlışta uzlaşmak söz konusu Hitler'de uzlaştın. Hakikati kim söyleyecek? Hakikati görmek için mağaranın dışına kim çıkacak? Tabii burada Voegelin seçkincilikle itham edilebilir. Ama Voegelin'e göre illa bu seçkincilik değildir, sıradan bir insan da hakikati bağırabilir. Aşkına açıklık önemlidir burada. Voegelin'de illa filozof söyleyecek diye bir şey yok.

Hegel ile Voegelin arasında sürekli benzeşimler var ama ikisi arasında ilerlemecilik haricinde nasıl bir fark var? Yani tanrının tarihte kendini ifşa etmesiy-

le, tarihte *Geist*'ın kendini açımlaması arsında fark nedir? İkisinde de tarih kavramına büyük bir vurgu varken, Hegel'deki gibi bir mantığa göre kendini açan bir spekülatif tarih anlayışından ziyade Toynbee'ci medeniyet tarihçiliğine benzer bir tarih kavrayışı var Voegelin'in.

Geist tanrı değil. Hegel'de *Geist*'i önceleyen bir şey yok. Tanrı zaten ölmüş. Hegel Veogelin'e göre "içkinci" kalır. Heidegger'de mesela varlığı önceleyen bir varlık var ama her şeyi yaratan yaratıcı Tanrı kısmını bırakmış oluyor fırlatılmışlık anlayışında değil mi? Voegelin burada işte onlardan farklı olarak muhafazakâr bir Hristiyan filozof. Hegel'in spekülatif düşüncesinde tarih zorunlu olarak devreye gidiyor. Tarih, Hegel'de Alman *Geist*'ında, ulus devlette şekillenecek. Voegelin tarihin gidişatını bu şekilde Tanrı'nın dışında kimse tayin edemez diyor. Tarihin teleolojik yönü bizim bilemeyeceğimiz bir şey diyor. Bu açıdan Sokratesçi fakat Hegelci değil.

Hegel de kendisi tayin etmiyor, *Geist*'ın tayin ettiğini söylüyor. Kendisi onu anladığını söylüyor. Tanrının kendini ifşası biraz önce dediğim gibi teolojik değildi veya bir program, bir plan dahilinde değildi Voegelin'e göre.

Program dâhilinde değil doğru. Voegelin'de mistisizm de var, burada bir mistik tecrübeye yöneliyorsun. Bu tecrübe Hegel'deki gibi değil, mekanik ve diyalektik değil. Tanrı Mistik tecrübeyle bilinir. Mesela Aristoteles'in tecrübesi aslında mistiktir. Platon mistik bir filozof ama aynı zamanda bu rasyonaliteye engel bir şey de değildir. Voegelin'de tarihin seyri dünyevî değil, insanın ortaya koyduğu, çizdiği bir şey değil, diğerinde insan çiziyor, yani hümanist tarih felsefelerinde insan çiziyor. Henri de Lubac'ın bahsettiği gibi Aydınlanma düşüncesinin insanında bir güceniklik, bir hınç var. Kendisini yüceltmek için Tanrı'yı küçültüyor. Daha önce Tanrı'nın

çizdiği kader çizgisini artık insanın kendisi çizecekmiş gibi bir anlayış hakim. Voegelin'de diyor ki tarihin nereye gideceğini belirleyen çizgiyi biz çizemeyiz, bunu çizse çizse Tanrı çizer. Yani Hegel'deki gibi bütünlüklü, eskatolojik bir tarih anlayışı yok.

Öyleyse bir siyaset felsefesinin aynı zamanda tarih felsefesi olması gerektiği başlangıçtaki iddiamızın altını oymuyor muyuz?

İkisi ayrı bir şey. Tarih teorisi zaten tarih felsefesi demek değildir Somut örneklerden gidelim. Berlin duvarının yıkılışı liberalizmin bir zaferiydi değil mi? Sonra ikiz kuleler çöktü bu neydi? Liberalizmin yenilgisi, şimdi Batılı düşünürler şunu görmeye başladılar: Moderniteye karşı bir meydan okuma var, bu meydan okumalarla baş etmek için ne yapmamız lazım? Modernitenin köklerine dönüyorlar, tarihe dönüyorlar, teolojiye dönüyorlar, Hıristiyanlığa, hümanizme, Antik Yunana şuna buna... Heidegger ve Schmitt'te de bu dönüşleri görmek mümkün.

Anlıyorum ama tarihe dönmek tarih kuramı demek midir?

Yukarıda verdiğim örnek tarih felsefesinin çöküşü tarih teorisinin başlangıcı demektir. Şimdi buradaki tarih teorisinden ne anlayacağız Voegelin'in bahsettiği ve eleştirdiği Comte'un, Marx'ın vb. tarih felsefesini değil. Şimdi onun tarih teorisinde söylediği şey, Marksist tarih fikri, liberalizmin tarih teorisi veya işte X kuramının tarih teorisi değil. Tarihteki anlama bakmak aynı zamanda tecrübeye bakmaktır, sorduğu soru ise tarihi nasıl anlayacağız?, tarihi nasıl anlayabiliriz? sorusudur. Voegelin'in asıl vurgulamak istediği şey şu: komünizmin tarihe bakışında, Marksizm'in tarihe bakışında "şimdiye kadar ki" [*bisherige*] tarih diye bir şey var. Bisherige kavramı Almanca bir kavram. "Şimdiye kadar ki tarih"i

bu kavramla bir tarafa atmış olursun. Marksizmde şimdiye kadar ki tarih sınıf çatışmalarının tarihidir mesela. Halbuki biz tarihe bütün olarak bakmak zorundayız. Voegelin'in söylemek istediği şey bu. Mesela Heidegger gibi tarihe Yahudiliği bir kenara atıp bakamayız veya İslâm'ı atıp bakamayız, Hint'i atıp bakamayız, Mezopotamya'yı atıp bakamayız. Voeglein'in tarihsel tecrübeye vurgusu budur. Politika teorisinin temelinde tarih teorisi olmak zorundadır. Voegelin'in sözünü ettiği şey bu, yoksa Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı gibi tarih felsefesi oluşturmak değil. Bu aynı zamanda pozitivizmi de aşmaktır, çünkü pozitivizm tarihi dışlayan bir şey. Mesela Kemalizm pozitivisttir ve tarihi dışlamıştır, kendine göre bir tarih yaratmıştır en fazla, Osmanlı'yı veya İslâm tarihini dışlamıştır değil mi en basitinden somutlaştıracak olursak. Burada şöyle bir çekincemiz olabilir: bu tarih bu kadar geniş bir şey nasıl bileceğiz diyebilirsiniz ama Löwith, Voegelin gibi düşünürler uzun yıllar bu mesele üzerine kafa patlatmışlar. En azından tarihteki ortak tecrübeyi, yani aşkın olanla ilişki tecrübesini keşfediyorlar.

Yani siyaset kuramı aynı zamanda tarih kuramı olmalıdır demekten kastettiği...

Tarihe ilişkin bir fikir olmalı, bütün tarih tecrübelerini gözünün önünde bulundurmalı, dikkate almalı demektir. Mesela tecrübeyi dikkate almak gerekir. Voegelin'e göre genel geçer siyaset kuramları olmaz, toplumların kendi tecrübeleri vardır. İşte Almanya'da parlamenter sistemin şöyle olur, Amerika'da böyle yaparsın, İngiltere'nin şu olur da, Türkiye'nin bu olur. Pozitivizmdeki gibi genel geçer bir şema olmaz siyaset biliminde. Toplumların kendi tarihsel tecrübeleri önemlidir. Kendi tarihsel tecrübene de bakacaksın, dünyadaki tarihsel tecrübeye de bakacaksın zor bir şey, kolay bir şey değil. Bu donanımlı olmayı gerektirir.

Ben şunu sormak istiyorum: Türkiye'deki siyasi hayata baktığımızda Voegelinci anlamda aşkın olanı

önceleyen bir siyasi hareket görüyor musunuz, var mı? Kemalizm gibi politik bir din olmayan aşkın olanı referans veren bir hareket var mı? Bir açıdan baktığımızda İslâmcılık aşkınlığa referans verirken, bir diğer açıdan Kemalizm'in farklı bir versiyonu olarak görülebilir.

Voegelinci bakış açısından politik din dediğimizde bir kere toplumsal olanı total olarak dönüştürmek isteyen her şey anlaşılır. Politik dinler, önünüze bir kurtuluş teolojisi koyan projelerdir. Tabiî ki içkinlik-aşkınlık ayrımını yapmak çok zor. Kamusal sivil alan dediğimiz şey total bir alan değil, zaten içine farklı farklı giren akıntılar var. O akıntılar içinde sen tek bir akıntıya göre bütün toplumu dizayn etmeye çalışıyorsun. Toplumun gidişatına yön vermek istiyorsun ama orada farklı farklı şeyler var yani yaşam isteyen, onlarda vücut bulmak isteyen, var olmak isteyen başka hayat tarzları var. Mesele yalnızca Kemalizm değildir, temelinde pozitivizm olan ve topluma yön vermek isteyen bütün ideolojiler için bu geçerlidir: sosyalizm, komünizm, İslâmcılık, bilimizm, vs... Pozitivizmin totalleştirici, tek tipleştirici ve cebirle toplumu dönüştürücü olduğunu Henri de Lubac fevkalâde tespitiyle şöyle ifade ediyor: Pozitivizmle Hıristiyanlık arasındaki fark nedir? Fark şudur: Pozitivizm toplumu total olarak dönüştürüyor ve bunu toplumun mevcut yaşantısını beğenmeyen elit bir kesimle gerekirse zorla yapıyor. Hâlbuki Hıristiyanlık toplumu dönüştürmek istediğinde önce insanların kalplerine giriyor. Lubac ikisi arasındaki temel farkın bu olduğunu söylüyor.

Dizin

Siyaset felsefesi ikircikli bir alan; felsefeciler yeterince felsefî bulmaz, siyasetçiler onda siyaset görmez. Her bir cüz'ünün verimlerinden yararlanmaya açık, gerek felsefenin gerek siyasetin imkânlarından istifadeye hazır olsa da hüviyeti sorulunca yurtsuzluğu faş olur. Bu disipliner yurtsuzluk siyaset felsefesi için bir lanet mi, yoksa bir vaat mi söylemesi zor. Lakin ayakları bu iki âlemden yalnızca birine basanların diğerine uzandığında zora düştüklerini söylemek öyle zor değil. Siyasette yahut salt siyaset biliminde durup felsefî düşünceye sırtını dönenler fazlaca araçsal bir siyaset anlayışının esiri olacaklardır. Aygıtların, verilerin, değişkenlerin tasnif ve işleyişleri üzerine titiz incelemeler arz edebilirler ama siyasetin, biraz eskice bir tabirle, ilk ilkeleri ve nihaî gayeleri üzerine düşünmekten sakındıkları ölçüde kendilerini kısır bir kavrayışa mahkûm etmiş olurlar. Felsefede ikamet edip siyasete göz ucuyla bakanların durumu da bundan pek farklı olmayacaktır.

Elinizdeki derleme aklı fikri her iki âleme de açık olan düşünürleri hesaba katan ve bu ülkenin meselelerini siyaset düşüncesinin bazı esaslı yorum gelenekleriyle buluşturabilmeyi arzulayanların emeğiyle ortaya çıktı. Esasen son asrın belli başlı bazı siyaset düşünürleri üzerine sunum ve tartışmalardan oluşuyor. Her biri kendine mahsus siyasî ve teorik ilgilerle anılan şahsiyetler olsa da tümünü birleştiren ortak kaygı yeni zamanlarda siyasetin ya da *siyasal* olanın neliği, mahiyeti ve neye evrileceği sorusu.

Bu kitapta yer alan sunum ve tartışmalar 2011 ve 2012 yıllarında Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi'nde siyaset düşüncesi üzerine yürütülen kolektif bir çalışmanın ürünüdür.


9 786059 125468

